МИРЧА ЭЛИАДЕ

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

ЛАДОМИР

МИРЧА ЭЛИАДЕ • МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

Мирча Элиаде
Миф о вечном возвращении
Образы и символы
Священное и мирское

Mircea
Eliade

ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ

Le Mythe de l'eternel Rétour
Images et Symboles
Le sacré et le profane

МИРЧА ЭЛИАДЕ

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

Переводы
с французского

Научные редакторы
В. П. Калыгин, И. И. Шептунова

Научно-издательский центр
«Ладомир»
Москва

Переводы
А. А. Васильевой, Ю. Н. Стефанова, Н. К. Гарбовского

Вступительные статьи
В. П. Калыгина, Ю. Н. Стефанова

Комментарии
Ю. Н. Стефанова

Оформление
Е. В. Гаврилина

ИЗДАНИЕ ОСУЩЕСТВЛЕНО В РАМКАХ ПРОГРАММЫ «ПУШКИН»
ПРИ ПОДДЕРЖКЕ МИНИСТЕРСТВА ИНОСТРАННЫХ ДЕЛ ФРАНЦИИ
И ПОСОЛЬСТВА ФРАНЦИИ В РОССИИ

OUVRAGE RÉALISÉ DANS LE CADRE DU PROGRAMME D'AIDE
À LA PUBLICATION «POUCHKINE» AVEC LE SOUTIEN
DU MINISTÈRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES FRANÇAIS
ET DE L'AMBASSADE DE FRANCE EN RUSSIE

ФЕДЕРАЛЬНАЯ ЦЕЛЕВАЯ ПРОГРАММА КНИГОИЗДАНИЯ РОССИИ

© Переводы, см. содержание, 2000.
© Ю. Н. Стефанов. Комментарии, 2000.
© Е. В. Гаврилин. Оформление, 2000.
© Научно-издательский центр «Ладомир», 2000.

ISBN 5-86218-315-9

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без договора с издательством запрещается

ВРЕМЯ И ПРОСТРАНСТВО «ИЗНУТРИ» ТРАДИЦИИ

ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

Три работы М. Элиаде, собранные в этом томе, имеют некоторую внутреннюю связь. Их тематику можно охарактеризовать как исследование основополагающих для мифологии (и культуры вообще) понятий времени и пространства «изнутри» с точки зрения носителей традиционных культур, что предполагает в известной мере реконструкцию архаических представлений о мире, базирующихся на ряде архетипов. Те замечания, которые мне хотелось бы сделать, предваряя перевод работ Элиаде и комментарии к ним, с неизбежностью будут краткими и неполными, но тем не менее могут оказаться полезными для читателей, не занимавшихся специально мифологией.

Хотелось бы в самой сжатой форме очертить круг идей, сформировавшихся в науке о мифах, т. е. в мифологии, а не в философии истории и других смежных дисциплинах, идей, получивших распространение в западноевропейской науке о мифах в первой половине XX века и повлиявших на концепцию М. Элиаде. Если конец XIX века был временем господства так называемой сравнительной мифологии, существовавшей, по сути дела, как раздел индоевропейского сравнительно-исторического языкознания, то в XX веке основное внимание было обращено на осмысление мифа как некоего социокультурного феномена в общетеоретическом плане. К этому подталкивали и полевые исследования этнологов, собравших весьма значительный материал среди, как тогда говорили, «примитивных» народов Африки, Австралии и Америки.

В. Вундт предпринял попытку интерпретации мифа с позиций психологии, подчеркивая в генезисе мифов роль аффективных состояний (эта линия была продолжена З. Фрейдом) и ассоциативных связей, проявляющихся в том числе и в языке: например, ряд *мрак–холод–смерть*[1]. Для Элиаде характерен интерес к ассоциативным связям в мифологическом сознании, приводящим к уподоблению и отождествлению на первый взгляд весьма удаленных друг от друга феноменов.

М. Элиаде воспринял ряд идей функциональной школы, основателем которой принято считать исследователя мифологии австралийских аборигенов Б. Малиновского. При чтении предлагаемых работ Элиаде нельзя не заметить приверженность последнего одному из важнейших тезисов функционалистов: миф — это не просто рассказ, он имеет социально-психологические функции, поддерживает традиционную преемственность, освящая социальные установления и обряды; миф и обряд принципиально едины, и это единство проявляется в повторяющемся воспроизводстве действия, имевшего место в «первичное время», «правремя» (Urzeit), необходимом для поддержания космического и социального порядка.

Для французской (в территориальном смысле) мифологической школы (Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, Ж. Дюмезиль), восходящей к социологической доктрине Э. Дюркгейма, характерно особое внимание к проблемам специфики мифологи-

[1] См.: *Вундт В.* Миф и религия / Пер. с нем. СПб., 1913.

ческого мышления. Для Л. Леви-Брюля – создателя теории о «дологическом» характере коллективных представлений примитивных народов – мифологическое мышление управляется не логическим законом исключенного третьего (если A = B, а B = C, то и A = C), а законом партиципации (сопричастности), в результате чего возникают отношения сопричастности между тотемической группой и стороной света, между стороной света и цветом или мифологическим животным и т. п. Тем самым пространство для мифологического сознания не однородно, разные его части обладают различными качествами и сопричастны различным объектам. К. Леви-Стросс и Ж. Дюмезиль принадлежат к структуралистскому направлению, и их влияние на Элиаде менее заметно, хотя он неоднократно ссылается на работы Дюмезиля по индоевропейской мифологии. Элиаде предпочитает искать архетипы, конструируя их часто из разнородного и разновременного материала, не обращая внимания на принцип историзма.

Разбор истоков концепции Элиаде, разумеется, можно было бы продолжить, упомянув Э. Кассирера (Философия символических форм), автора теории архетипов К. Юнга и других, но это заняло бы чрезмерно много места. Мне хотелось бы лишь акцентировать ту незатейливую мысль, что М. Элиаде занимает свое место в ряду исследователей мифологии XX столетия. Он сумел вобрать в себя многие ценные идеи предшественников и современников и создал свою концепцию, представляющую несомненный интерес для современного читателя, но в чем-то эклектичную, в чем-то непоследовательную (скажем, трудно оправдать его неразборчивость в привлечении библейского материала: *Новый Завет* принципиально антимифологичен, а материал *Ветхого Завета* требует очень дифференцированного отношения). В конце XX века после многочисленных работ Ж. Дюмезиля, Э. Бенвениста, В. Н. Топорова и их последователей центр мифологических исследований сместился в сторону филологии и лингвистики. Строгие лингвистические методы открыли новые возможности для изучения мифов и мифологического мышления. Я вовсе не хочу сказать, что лингвистика вытесняет или заменяет традиционную науку о мифах, скорее она ее дополняет, предоставляя новые эвристические возможности.

В. Калыгин

ЖИВОЙ И ГОВОРЯЩИЙ КОСМОС

Я вечно возвращаюсь к вечному возвращению...

Хорхе Луис Борхес

Аргентинский писатель вполне мог бы произнести эту фразу не от первого лица, а приписать ее любому из других знаменитых «возвращенцев», как реально существовавших, так и вымышленных – мистификация была одним из его любимых литературных приемов. Это изречение могло бы в качестве микроапокрифа пополнить собою «Фрагменты» Гераклита, прозвучать в платоновском «Тимее», в проповедях Будды, в «Исповеди» св. Августина, им мог бы обмолвиться Фридрих Ницше – ведь все эти мудрецы, богословы и философы задумывались над «мифом о вечном возвращении». К их именам позволительно прибавить Вергилия и Плотина, императора Марка Аврелия и св. Иринея Лугдунского, Петра Успенского и Бертрана Рассела – всех не перечесть. Но каждый из них толковал этот миф по-своему.

«Все, что некогда произошло, – учил Пифагор, – через определенные периоды времени повторяется снова, а нового нет абсолютно ничего»[1]. Гераклит, еще в древности прозванный «Темным», говорил о Космосе: «Он всегда был, есть и будет, вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»[2]. «Тела, вращающиеся по небосводу вокруг Земли, – сказано в "Тимее", – отклоняются от своих путей, и потому через известные промежутки времени все на Земле гибнет от великого пожара»[3]. В речах Гаутамы Будды теория космических пожарищ применяется к микрокосму: человеческая личность подобна искоркам огня, перебегающим с одного стебелька сухой травы на другой; вне таких мгновенных вспышек она представляется практически нереальной, как нереально время, в котором занимаются и гаснут эти искорки, – вечен лишь сам процесс горения. «Подобно тому, как для пламени необходимо топливо, так для нового существования необходим новый субстрат» (*Самьюттаникая*, XLIV, 9)[4]. Приводя эту цитату в своей книге «Учение о пробуждении», Юлиус Эвола комментирует ее так: «Спрашивается, где же пребывает этот субстрат в то время, когда огонь как бы дуновением ветра переносится от одного пламенника к другому, – ведь они не соприкасаются? Ответ Будды гласит: "Он пребывает в самом ветре". Тогда встает еще один вопрос: когда существо покидает одно тело и появляется в другом, каким топливом оно питается в промежутке? Ответ Будды таков: "Поистине, топливом ему служит страсть"»[5]. Не этой ли страстью загорелась Женская душа мира, которую Плотин в своих «Эннеадах» именует то Природой, то Психеей? «И поскольку Психея была наделена творческой силой (δύναμις), она возжелала обратить ее не на вечное Настоящее, которое ее окружало, а на что-то другое. <...> И, возжелав создать подобие Вечности, она принялась *времениться* и породила Космос, подчиненный Времени и пребывающий

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1889. С. 143.–

[2] Там же. С. 217.

[3] *Платон.* Соч.: В 3-х т. Т. 3. Ч. I. М., 1971. С. 463.

[4] *Evola J.* La Doctrine de l'Èvoil. Milano, 1976. P. 80.

[5] Ibid. P. 80.

в ней самой, ибо сама она стала Временем»[6]. Временем природным и временем психическим, временем мирским и временем субъективным — со всеми его космическими, природными, историческими и психологическими драмами и катастрофами, невообразимыми во Времени сакральном, то есть Вечности.

Мирское время, согласно Платону, это всего лишь «некое движущееся подобие вечности», оно «возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад»[7]. Вечное рождение и вечный распад — вот удел проявленного, существующего во времени, тогда как «то, что не рождает и не рождается, пребывает неподвижным»[8], — так учил Филолай из Кротона, первый пифагореец, решивший в письменном виде изложить доктрину своего полубожественного наставника. Ему же принадлежат слова о том, что одна часть Космоса неизменна, а другая подвержена вечным переменам, «одно должно быть вечнодвижущим, а другое — вечностpадающим»[9]. Вечное движение, вечное возвращение равнозначны страданию и несвободе: «бог заточил все, словно в тюрьме»[10], «мы, люди, находимся как бы под стражей»[11].

Разные мыслители делают из этих древних постулатов неодинаковые выводы. Фридрих Ницше, полагавший, будто концепция вечного возвращения открыта именно им, вовсе не случайно в одном из афоризмов своей «Веселой науки» сплетает воедино образы паука и лунного света. Паук — символ творца-демиурга, выпрядающего из самого себя мироздание, словно паутину, в которой бессильной мошкарой бьется все сущее; Луна же — не только владычица и мерило времени, но и обманчивое зеркало; в нем действительность искажается, краски исчезают, белое странным образом становится неотличимым от черного — другими словами, понятия добра и зла смещаются, одно принимается за другое, и наоборот. «Некий демон», явившийся немецкому философу, говорит ему: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно великое и малое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновенье и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!»[12] Затем этот лунно-паучий бес предлагает Ницше на выбор два ответа на свою тираду: заскрежетать зубами, «проклиная говорящего так демона», или воскликнуть ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Ницше, как известно, отвечал своему демоническому вдохновителю и так и этак — он вдоволь наскрежетался зубами в психиатрической клинике и в то же время считал изложенную ему доктрину «божественной», «центральной для всей своей философии»[13].

Борхес, цитатой из которого предварена моя статья, осудил и высмеял не саму эту доктрину, а то, как воспринимал ее Ницше: «Он выбрал героический способ: откопал чудовищную гипотезу о вечном возвращении и попытался превратить этот кошмар в повод для ликования. Разыскал самый ужасающий образ вселенной и предложил людям восхищаться им»[14]. Сам Борхес и впрямь «вечно возвращался

---

[6] *Plotin.* Les Ennéades. P., 1925. Vol. 2. P. 1.
[7] *Платон.* Указ. соч. С. 477.
[8] Фрагменты... С. 441.
[9] Там же. С. 445.
[10] Там же. С. 444.
[11] *Платон.* Указ. соч. Т. 2. С. 19.
[12] *Ницше Ф.* Соч.: В 2-х т. Т. I. М., 1990. С. 660.
[13] См. примеч. К. Свасьяна: *Ницше Ф.* Указ. соч. Т. I. С. 813.
[14] *Борхес Х. Л.* Соч.: В 3-х т. Т. I. Рига, 1994. С. 188.

к мифу о вечном возвращении» — эта тема стала для него едва ли не более значимой, чем для Ницше. Она обросла живой плотью образов в его рассказах, эссе и стихотворениях, но собственной ее трактовки он так и не предложил, предпочитая на все лады перелицовывать чужие толкования. Единственным исключением является, пожалуй, «История вечности», где сам миф присутствует как бы «за кулисами», а на сцене выступают излюбленные борхесовские герои — *архетип, вечность, личность, зеркало, память, история:* «Архетип и вечность — вот два слова, сулящих наибольшее обладание. Конечно, всякая очередность безнадежно убога, а истинный душевный размах домогается всего времени и пространства разом. Известно, что личность становится сама собой благодаря памяти и что ее утрата ведет к идиотии. То же самое можно сказать о вселенной. Без вечности, без этого сокровенного и хрупкого зеркала, в котором отражается то, что прошло через души людей, всеобщая история — утраченное время, в котором утрачена и наша личная история, и все это превращает жизнь в какую-то странную химеру. Чтобы закрепить ее, мало граммофонных пластинок и всевидящего глаза кинокамеры, этих отображений отображений, идолов других идолов. Вечность — еще более диковинное изобретение. Это правда, что ее нельзя себе представить, но ведь и скромная временна́я последовательность тоже непредставима. Утверждать, что вечности нет, предполагать, что время, в котором были города, реки, радости и горести, полностью изымается из обращения, так же неоправданно, как и то, что все это возможно удержать»[15].

Единственное, с чем нельзя согласиться в этом отрывке, так это с уподоблением вечности хрупкому зеркалу. Платон и Плотин думали иначе. В той же «Истории вечности» Борхес, перелагая Плотина, пишет, что «материя нереальна, что она чистая и полная пассивность, принимающая любые универсальные формы, как их принимает зеркало, формы будоражат материю, не меняя ее сущности. Ее наполненность — это именно наполненность зеркала, прикидывающегося наполненным, но на самом деле оно пусто, это призрак, который не исчезает, потому что ему недостает сил даже на то, чтобы перестать быть»[16]. Мирское время, «полнее» всего отражающееся как раз в истории, это и есть, говоря словами Борхеса, «какая-то странная химера», которую каждый историк описывает на манер слепцов из восточной притчи, ощупывающих слона: одному он кажется канатом, другому — колонной, третьему — исполинским лопухом. Вечность не отражает и даже не сохраняет «утраченное время» — оно *предсуществует* в ней и в Творце Неба и Земли, всего видимого и невидимого, Того, «кому единое мгновенье весь срок от первого земного дня до огненного светопреставленья» (Николай Гумилев).

В XX веке все эти и многие другие проблемы того же рода полнее всего освещены в трудах румынского ученого и писателя Мирчи Элиаде (1907—1986), причем в его научных трактатах они изложены с позиций логики и подкреплены ссылками на разнообразные источники, а в романах и рассказах — оживают и действуют, спорят между собой, любят или ненавидят одна другую — словом, ведут себя как олицетворенные космические первопричины Эмпедокла: *Любовь* и *Распря*.

Включенные в этот том трактаты «Миф о вечном возвращении» (1949), «Образы и символы» (1952) и «Священное и мирское» (1957) хочется назвать партитурой своего рода трехчастной «симфонии», основная тема которой — диада Пространство — Время в ее сакральной и мирской ипостасях.

Время мирское, «индивидуальное, хронологическое, историческое» — и Время священное, «Время вневременное», «мгновенье, лишенное длительности», — именно такой некоторые философы и мистики представляют себе вечность. «Настоящее

---

[15] *Борхес Х. Л.* Указ. соч. Т. I. С. 175.

[16] *Там же.* С. 164.

без измерения, без длительности являет собой присутствие вечности»[17], – писал русский философ-мистик В. Лосский.

Пространство мирское – «однородное и нейтральное», «появляющееся и исчезающее в зависимости от повседневных нужд», не «Мир», а «бесформенная протяженность», «осколки разрушенной Вселенной, то есть аморфная масса бесконечно большого количества мест <...>, где человек перемещается, движимый житейскими потребностями, обычными для существования в индустриальном обществе». Пространство сакральное – «существующее реально», позволяющее «обнаружить точку отсчета, сориентироваться в хаотической однородности» и, самое главное, предполагающее «иерофанию, некое вторжение священного», благодаря чему становится возможным «общение с миром богов».

В первой из этих двух модальностей Времени протекает (откуда и куда? из пустого в порожнее?) повседневная человеческая жизнь, совершаются исторические события, возникают и тут же обращаются в ничто целые миры, разыгрывается нескончаемое действие грандиозной вселенской драмы – разыгрывается, как легко это понять, на подмостках мирского пространства, столь же «текучего» и нереального, как и мирское время.

«Как мотыльки, в блестящее пламя попав, гибелью завершают стремленье, так на гибель вступают миры в Твои зевы»[18], – сокрушается Арджуна, обращаясь к своему вознице Кришне, «бессмертному хранителю великой дхармы», олицетворению «бесконечного времени». «Ты – вечно живущий, а мы – вечно умирающие», – взывает к Яхве пророк Варух (3: 3). «Река времен в своем теченье уносит все дела людей», – пишет Державин в своей предсмертной «грифельной оде», где упоминается и «жерло вечности» (жерло – горло – зев), пожирающее не только материальную шелуху бытия, но и его духовное ядро, то, что могло бы сохраниться «чрез звуки лиры и трубы». Заметим, что великий поэт шел в ногу со своей эпохой: вечность представляется ему чем-то вроде устья «реки времен», которая не истекает из вечности, как это считалось в древности, а впадает в нее, поглощается ею вместе со «всеми делами людей»; державинское «жерло вечности» – нечто противоположное христианскому понятию «вечная память» – это и в самом деле «пропасть забвенья».

В неустанной смене декораций и актеров этой драмы, больше смахивающей на жестокий фарс, сквозит вечный повтор основного космического ритма – «периодическое разрушение и воссоздание Вселенной». «Ужас, и яма, и петля для тебя, житель Земли», – предрекает Исайя (24: 17). «Яма» – это, разумеется, могила, но ее можно представить себе и тем люком на сцене, откуда появляются посланцы инобытия и куда проваливаются «жители Земли», и «тесными вратами» в иное пространство, в иное время. «Петля» – это и просто удавка, и «вервь смерти», которой бог *Яма* связывает свои жертвы, как пишется об этом в «Образах и символах». А «ужас»?

В незавершенной «Поэме начала» Николай Гумилев говорит о лемурийском жреце, идущем к издыхающему золотому дракону, «повелителю древних рас», чтобы выведать у него «зарожденье, преображенье и ужасный конец миров», – ужасный потому, что он, как и сама поэма, не имеет конца: это вечное повторение мировой игры, дурная бесконечность. «Но кто нас защитит от ужаса, который был бегом времени когда-то наречен?» – вопрошает незадолго до смерти Анна Ахматова.

Поискам ответа на этот вопрос, возможным способам «защиты от ужаса» и посвящена трехчастная «симфония» Элиаде. При этом автор вовсе не касается

---

[17] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 28, 231.

[18] Бхагавадгита // Философские тексты «Махабхараты». Вып. I. Кн. 1. Ашхабад, 1977. С. 124.

чисто психологических, эмоционально-бытовых причин страха перед Временем, равно как и социальных или биологических аспектов этого чувства. «Циклическое», бесконечное Время страшно не потому, что оно «топит в пропасти забвенья народы, царства и царей», а потому, что это «потопление», или, выражаясь терминами индуизма, *пралая*, «растворение», повторяется бессчетное число раз: «Это множество существ, повторно возникая, помимо воли исчезает при наступлении ночи, возрождается при наступлении дня»[19], – гласит *Бхагавадгита*. Собственно говоря, мы уже пожраны Временем, мы томимся в его утробе, как оно само томилось когда-то в лоне вечности: «Хронос дремал в нем, еще не будучи существом, а разделяя непроявленное бытие Первосущности»[20], – пишет Плотин. Кришна призывает Арджуну вступить в сражение, потому что его противники на самом деле уже мертвы: «Я есмь время (*кала*); возрастая, я причиняю разрушение миру <...> Мною убитых ты рази не колеблясь»[21]. Никто, кажется, не обращал внимания на то, что Кощей Бессмертный прячет в сундуке, зайце, утке и яйце не свою жизнь или бессмертие, а свою *смерть*: он только прикидывается бессмертным, он еще до начала сказки *убит* Иваном-царевичем. «Бессмертие» Кощея, как, впрочем, и наше, – это бытие в смерти; и нам, и ему только грезится, будто мы вылупливаемся из сказочного яйца в жизнь: под его скорлупой дремлет зародыш новой смерти.

Первый шаг к освобождению от «ужаса Времени», от «верви смерти» можно сделать лишь на ощупь – ведь мы вынуждены блуждать в густых потемках *Калиюги*, века тьмы. Игра слов связывает это название с именем *Кали*, «черной» богини, и с санскритским термином *кала*, то есть «время» (ср. славянское *коло* – «колесо», «круг», «коловращение»). «Время "черно", – пишет Элиаде, – поскольку оно иррационально, жестоко, беспощадно, а *Кали*, как и другие Великие богини, является владычицей Времени, судеб, которые она выковывает и ведет к завершению». Мы, как все тот же Иван-царевич, в течение жизни переходим *Калинов* мост, мост Времени и мрака-морока, обмарачивающей нас мары́-смерти. Но осознание связи между понятиями *кала* – *коло* – *Кали* – и *мрак* – *морок* – *мара́* – дает нам надежду выбраться из космической круговерти. Тогда балаганная карусель вечного коловращения останавливается, и мы всем своим существом постигаем иллюзорность тьмы, смерти и Времени: их сменяют озарение, бессмертие, Вечность.

Увидев Христа, шагающего по водам разбушевавшегося Генисаретского моря, ученики Его «встревожились и говорили: это призрак» (*Мф.* 14: 26). Мы, видя круговерть времен, «призрак, который не исчезает», говорим: это реальность. Лучшая «защита от ужаса» – не каждому дающаяся способность отличать кажимость, иллюзию, *майю* от подлинной существенности и яви. Мнимое многообразие мирского пространства и времени – это «наполненность зеркала, прикидывающегося наполненным», однако не будем забывать, что оно отражает *плерому*, истинную полноту Абсолюта. «Если Время тоже является проявлением Божества, – подчеркивает Элиаде, – то бытие во Времени само по себе не может считаться "дурным делом": *дурно лишь верить, будто вне Времени ничего не существует*. Время пожирает нас не потому, что мы в нем живем, а потому, что мы верим в его реальность и, следовательно, забываем о вечности или пренебрегаем ею». Важно помнить, что «побег из времени» (а заодно и из пространства, ему соответствующего) есть избавление от ярма «бытийственности», равнозначной не-существованию, не-бытию.

Исход из времени посредством мгновенного озарения, экстаза, *самадхи* индуистов и *сатори* японских дзэн-буддистов – таков «царский путь», недоступный боль-

[19] Бхагавадгита... С. 111.
[20] Plotin... Vol. 2. P. 176.
[21] Бхагавадгита... С. 199.

шинству из смертных. Но это отнюдь не означает, будто все мы, не достигшие «высших состояний», безжалостно обречены на незнание и несвободу: «Достаточно осознать онтологическую нереальность обычного времени и приобщиться к ритмам Времени Великого, чтобы избавиться от иллюзий», – вот что постоянно внушает своим читателям автор. Одно дело – невежда, безнадежно запутавшийся в сетях времени, словно муха в паутине, совсем другое – мудрец, подвижник, *йогин*, *архат*, – как его ни назови, – победивший мир и мирское время («Мир ловил меня, но не поймал», – гласит надпись на могиле Григория Сковороды, сочиненная им самим). Но существует и третий разряд людей, тех, кто, «продолжая жить в своем историческом времени, открыты Времени Великому и никогда не теряют из виду иллюзорность времени исторического». Именно к ним, как мне кажется, принадлежал Пушкин, называвший себя «усталым рабом», но мечтавший сбросить с себя рабские оковы, распутать «вервь смерти»:

На свете счастья нет, но есть покой и воля.
Давно завидная мечтается мне доля –
Давно, усталый раб, замыслил я побег
В обитель дальную трудов и чистых нег.

«Покой» – это, говоря языком индийской метафизики, *читтавритти́нироdха*, «уничтожение состояний сознания», обуздание хаотичных, вихреобразных мыслеобразов, одолевающих человека словно бы откуда-то извне, претворение их бурлящей и пузырящейся круговерти в просветленный строй сверхсознания. В «Добротолюбии» покой определяется как бесстрастие (απατεια), то есть отрешенность от собственной природы, очищение и просветление посредством *умной молитвы*, непрестанного мысленного общения с Богом. *Маханараяна упанишада* приравнивает отрешенность, бесстрастие к Брахману, Высшему Божеству. «Высшее – отрешенность, – говорит жрец-брахман. – Ибо Брахман – высшее, ибо высшее – Брахман»[22]. Православные отцы-пустынники, совершенно на индийский манер, ставят бесстрастие выше спасения, что, впрочем, неудивительно, если иметь в виду трансцендентное родство земных религий, произрастающих из единого корня – первозданной адамической традиции. «Хочешь ли, я покажу тебе и другой путь ко спасению, или, лучше, к бесстрастию? – вопрошает преподобный отец Феогност. – Бесстрастия не ищи, но проси притрудно спасения, и с ним получишь бесстрастие, из коих одно подобно серебру, а другое золоту чистому»[23]. «Нет огня большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; нет несчастья большего, чем тело: нет счастья, равного спокойствию»[24], – сказано в *Дхаммападе*. Владимир Лосский говорит о бесстрастии как о состоянии человеческой души, в котором прекращается борьба противоположностей, воцаряется духовный мир, ведущий от созерцания тварного к созерцанию Божественного: «Бесстрастие – не пассивное состояние. В области духовной жизни, где оно проявляется, нет больше противоположения активного и пассивного: оба эти противоположные состояния соответствуют искаженной, плененной грехом природе. Ум, восстановивший свою целостность, уже ничем не может возмутиться, он уже ничему не "подвержен"; но он также и не "активен" в обычном смысле слова»[25].

А что такое пушкинская «воля», которую поэт сопряг в нерасторжимое двуединство с «покоем», с бесстрастием? Воля – это и «свобода», возможность для «вечностpадающих» стать «вечнодвижущими», и «воление, хотение» («по щучьему велению, по моему хотению» – магическая формула из сказки о Емеле-дураке,

---

[22] Упанишады. М., 1967. С. 213.
[23] Добротолюбие: В 5-ти т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. Т. 3. С. 385–386.
[24] Дхаммапада. М., 1960. С. 93.
[25] *Лосский В.* Очерк... С. 153.

разрушающая иллюзорную клеть материалистических законов, якобы правящих земным миром: Емеля захотел, судьба-щука повелела — и полные ведра сами собой пошли в гору). «Воля» — это еще и вторая ступень восьмеричного буддийского пути: «правильное стремление», второй шаг в сторону Центра Мира, где «небо сходится с землей», где, по словам Элиаде, происходит «разрыв уровня, благодаря которому становится возможным переход от одной модальности бытия к другой».

Центр Мира, цель «побега из времени», определяется Пушкиным как «обитель дальная трудов и чистых нег», то есть недосягаемая в пределах земного мира идеальная точка, «принадлежащая не бесформенной протяженности мирского пространства», а безграничной и чистой Божественности. Там, в этой «обители дальной», прекращается «пытка существованием», рассеивается вереница мучительных и бесплодных метаморфоз; достигшее этой «обители» существо может наконец отдаться «трудам» (как барон Мюллер в последних главах романа Густава Майринка «Ангел Западного окна») и «чистым негам» (как мусульманские праведники в садах *ал-джанна*, где их встречают девы «черноокие, большеглазые, подобные жемчугу хранимому» (*Коран*, 56: 22).

И сама эта, говоря языком Борхеса, «точка Алеф», и царящая там вместо времени вечность могут быть отражены только посредством системы символов — так, впрочем, обстоит дело с какой угодно метафизической реальностью. А «любая символика трансцендентности, — пишет Элиаде, — парадоксальна и не поддается осмыслению в мирском плане». Переход от неведения к озарению, от смерти к жизни, от времени исторического к Времени священному принципиально неотобразим в терминах какой бы то ни было рационалистической философии. Его можно постичь, лишь вживаясь в суть священных текстов или участвуя в ритуальных (литургических) действиях и таинствах. Некоторое представление об этом переходе по «лезвию бритвы» могут, кроме того, дать волшебные сказки или отдельные их мотивы, сохранившиеся в более или менее «мирских» литературных произведениях. Сказочный герой, которому велят «пойти туда — не знаю куда, принести то — не знаю что», — это и есть человек, стремящийся, пусть даже и по чужому наущению, вырваться «из-под стражи» сиюминутности и посюсторонности, чтобы, очутившись в иновремени и инопространстве, овладеть там диковинным существом (Жар-птица, Олень — Золотые рога, Кот-баюн) или волшебным предметом (шапка-невидимка, скатерть-самобранка), олицетворяющими высшую, надприродную реальность. «Священное Время, — продолжает Элиаде, — может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз. С некоторой точки зрения можно сказать, что оно не "течет" и не составляет необратимой "протяженности". Это в высшей мере онтологическое, парменидово Время: оно всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает». Герой русской сказки, посланный «туда — не знаю куда», проводит в пути всего шесть дней вместо предоставленных ему шести лет, да и эти считанные дни понадобились ему лишь для отвода глаз; он мог бы вернуться и через шесть минут, и в следующий миг после своего отбытия: любой фрагмент Вечности, Священного Времени, равен Вечности как таковой, они тождественны и взаимозаменяемы.

Священное Время, в отличие от времени обыденного, может, подобно сердцу, сжиматься и расширяться, позволяя пребывающему в нем человеку прожить вечность за единый миг или продлить мгновение на целую вечность, воскликнув вслед за Фаустом Гете: «Остановись, мгновенье! Ты прекрасно!» В малых — но зато вполне реальных — житейских масштабах это сжатие и расширение времени доступно любому подвижнику, будь он индийским йогином или православным исихастом. Вот что говорится в одном древнерусском наставлении по Иисусовой молитве: «Аще кто молитву сию глаголет непрестанно, яко из ноздрей дыхание, то по первом лете вселится в него Иисус Христос, во втором лете внидет в него Дух Святый, а по третьем лете приидет к нему Отец и, вшед в него, обитель в нем сотворит

Святая Троица. И пожрет молитва сердце, а сердце пожрет молитву, и будет он освобожден от всех сетей вражьих и ото всех козней диавольских и в сем веке, и в будущем»[26]. Иными словами, человек, проведший три года в Иисусовой молитве, достигает взаимоуподобления молитвы и сердца, которые сливаются в двуединую мистическую сущность, позволяющую ему вырваться из «сетей вражьих», из «тенет времени» и вступить в царство вечности, где «сей век» и «будущее» уже неотличимы друг от друга. В «Образах и символах» Элиаде рассказывает о встрече с *нáгой*, нагим аскетом, который целыми ночами занимался *пранаямой*, то есть ритмизацией дыхания, и обходился при этом всего одной горсткой риса в сутки. Сократив число вдохов и выдохов до десятой доли обычной частоты, этот йогин проживал за ночь не десять часов мирского времени, а всего один, так что тело его старилось куда медленнее нашего. «С уверенностью можно сказать одно, — заключает автор, — последовательно замедляя дыхательный ритм, задерживая вдох и выдох, увеличивая паузы между ними, йогин живет в ином времени, нежели мы». Поразительно сходство практических приемов, ведущих к «исходу из времени», которыми пользовались индийские аскеты и православные подвижники! «Всякому христианину, — говорится в том же наставлении, — надлежит во всякую пору четки в руках держать и молитву Иисусову на устах непрестанно иметь: и в церкви, и в дому, и в торгу, и ходя, и сидя, и стоя, — и на всяком месте зреть в глубину сердечную и глаголать сие: "Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго". А так глаголи прилежно, *ум в сердце затворяя и дыхание держа елико возможно, да не часто дышишь*»[27] (курсив мой. — *Ю. С.*).

Священное пространство, в противоположность пространству геометрическому, мирскому, может сжиматься в малую точку, в подобие евангельского «горчичного зерна», «которое, хотя и меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его» (*Мф.* 13: 32). Замечу, кстати, что под «деревом» здесь следует, конечно же, понимать не только Мировое древо, но и все мироздание, а под «птицами небесными» — духовные существа высшего порядка, ангельские иерархии. «Когда люди свернут пространство, словно кожу, — говорится в *Шветашватара упанишаде*, — тогда и без распознания бога наступит конец их страданию»:[28] «пытка существованием» прекращается не только посредством упразднения мирского времени, но и путем уничтожения, «свертывания» геометрического пространства, взамен которого раскрывается, расцветает «лотос сердца», мистическое вместилище «небесного огня, называемого Временем»[29].

Если взглянуть на это освобождающее «свертывание» глазами средневековых еврейских каббалистов, то окажется, что оно представляет из себя лишь повторение предвечного «сжатия» (*цимцум*), которому подверг себя *Эйн-Соф*, Всевышний, чтобы высвободить некое пространство, в пределах которого должен возникнуть мир. *Цимцум* каббалистов — это акт жертвоприношения, самопожертвования Бога; это, как пишет Гершом Шолем, «восхождение *Эйн-Соф* в глубины себя и частичное нисхождение в пространство, образованное в результате *цимцум*»[30]. Воспроизводя в меру сил это космогоническое деяние, умаляя, «ужимая» свое земное существо с помощью аскезы и молитвы, человек делается воплощением евангельских «тесных врат и узкого пути, ведущих в жизнь» (*Мф.* 7: 13—14). Не будет преувеличением сказать, что он становится причастным Вечности, проникая внутрь себя

---

[26] Цит. по: Молитва сердечная: Сб. Брюссель, 1954. С. 116—117.

[27] Там же. С. 115.

[28] Упанишады... С. 130.

[29] Там же. С. 142. Под «Временем» здесь явно подразумевается Вечность.

[30] *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике: В 2-х т. Иерусалим, 1993. Т. 1. С. 231.

самого посредством самого себя, чтобы отождествиться с Абсолютом: «Меньше малого, больше большого скрыт Атман в сердце этого существа»[31], – гласит *Маханараяна упанишада.*

В трилогии Элиаде рассматриваются многочисленные способы и приемы «единоборства» с мирским временем и пространством; едва ли не самый решительный и кардинальный из них – уподобление собственного тела Космосу, процесс овладения дыхательными и сердечными ритмами, посредством которого «йогин повторяет и в известной мере оживляет Великое космическое время, периодические сотворения и разрушения Вселенной». Мистическая физиология йоги предполагает наличие в человеческом организме трех незримых каналов, два из которых – *ида* и *пингала* – спиралеобразно обвиваются вокруг третьего, именуемого *сушумной*; благодаря им внутри тела осуществляется циркуляция жизненно психической энергии. Отождествляя *иду* и *пингалу* с Луной и Солнцем, а выдох и вдох, систолу и диастолу, – с ночью и днем, йогин уподобляет себя Вселенной. Но его конечная цель, исход из мирского времени, осуществляется лишь тогда, когда ему удается остановить дыхание и соединить оба эти потока, направив их в *сушумну*, равнозначную Оси Мира. «Это парадоксальное слияние двух мистических потоков, – заключает Элиаде, – равнозначно соединению Солнца и Луны, то есть упразднению Космоса, уничтожению противоречий, в результате которого йогин превосходит как сотворенную Вселенную, так и царящее в ней Время». Отныне его можно уподобить лишь ведическому Пуруше, Перводуху и Первочеловеку: «Четверть его – все существа, три четверти – бессмертное в Небе»[32]. Остается добавить, что графическая символика *иды*, *пингалы* и *сушумны* не только полностью идентична изображению змеиной четы, обвившейся вокруг *кадуцея*, магического посоха Гермеса, но и поразительным образом схожа со схемой строения молекулы ДНК, которая считается носительницей генетической информации каждого живого организма. Но эта информация так и остается недоступной для современной мирской науки. А ведь в ДНК записана вся предыстория того или иного тела, а следовательно, в некоторой степени и хронология всего сущего. Стоит ли удивляться тому, что, сойдя в «пещеру собственного сердца» и расшифровав эти письмена, йогин вправе не только умозрительно, но и вполне реально отождествить себя с мироздани-ем и даже превзойти его?

Говоря о Пуруше, необходимо упомянуть и о том, что он не только Перводух и Первочеловек, но и Первожертва: «...Боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы»[33]. И подобно тому как отдельная человеческая личность, стремясь к слиянию с Абсолютом и отождествлению с ним, должна пожертвовать ради этого своей призрачной самоценностью и самодостаточностью, так и человеческому обществу в целом тоже приходится (точнее, приходилось) поступаться мирским пониманием исторического процесса как необратимого прямолинейного движения, отказываться от соблазнительной и лживой идеи «прогрессивного развития». «Традиционализм исходит из того, что ничто хорошее "прогрессировать" не может. "Прогрессирует" только зло. Благо – это всегда результат сознательных усилий. Зло растет – точнее, раскрывается – само. Если ничего не делать, оно увеличивается в размерах. То, что не чинится, – рушится; то, чего не подпирают, – падает, и всегда наготове пр*о*пасть, без следа поглощающая все на свете»[34]. Та самая «пропасть забвения», где, по слову Державина, находят свой конец «все дела людей». «Прогресс» – такая же фикция, иллюзия, *майя*, как и головокружительная круговерть времени: человек, уверовавший в этот фантом, подобен не

---

[31] Упанишады... С. 209.

[32] Ригведа. Избранные гимны. М., 1972. С. 259.

[33] Там же. С. 260.

[34] *Крылов К.* Традиция и познание // Волшебная гора. 1997, № 6. С. 397–398.

символу вечности, гностическому змею Уроборосу, пожирающему собственный хвост, а собаке, гоняющейся за пустой консервной банкой, привязанной к ее хвосту. «Прямолинейность» прогресса, необратимость исторического становления – все это суть не что иное, как псевдомагические формулы, действующие лишь на заморочное сознание. Космос и впрямь нуждается в периодической починке: ограду *Мидгарда* – Срединного мира – и в самом деле необходимо без устали подпирать. Пресловутое «колесо истории» не только можно, но и нужно время от времени поворачивать вспять, иначе оно рискует сорваться все в ту же пропасть небытия. Вспять значит к истоку времен, к «вечному настоящему, предшествующему всякому опыту времени», – уточняет Элиаде. Именно эту цель и преследуют наиглавнейшие ежегодные обряды традиционных обществ. Ритуально восстанавливая прошлое, эти общества участвуют в сотворении и обновлении Космоса, становятся персонификациями космогонических сил, приобщаются к богоподобию. «Коло солнца колесо сорвал державный / словно красный натощак хититель...» – гласит ведический гимн[35]. «Индусы ведийской эпохи, – пишет Александр Афанасьев, – обращались с мольбою к Индре, призывая этого всесильного бога сорвать с небесной вершины солнечное колесо и погасить его палящие лучи в дождевых потоках. Таким образом, поворот солнца на зиму был признан за один из благотворных подвигов бога-громовника, и на Ивановском празднестве стал обозначаться скатыванием с горы в воду обмазанного смолою и зажженного колеса: обряд и доныне совершаемый славянами и немцами»[36].

Позволительно, однако, думать, что «индусы ведийской эпохи» скатывали в воду не столько колесо, сколько само Солнце, что они не столько «обращались с мольбою к Индре», сколько обращались в самого Индру или, по крайней мере, принимали участие в его *подвиге*, становились его *сподвижниками* в полном смысле этого слова. Да что там древние индусы! И я сам в детстве был свидетелем того, как накануне Ивановской ночи с крутого обрыва над Окой летела в воду полыхающая автомобильная шина, правда, не «обмазанная смолою», а облитая бензином, – но это было все то же «коло солнца», а может быть, и «колесо истории»...

Понятное дело, что миф, объясняющий необходимость этого огненного действа, давно выветрился из сознания современного человека, остался только сам обряд, да и то изрядно модернизированный. Но *суть* дела от этого не меняется, ведь, по словам Элиаде, «религиозно-магическое поведение человечества – свидетельство сущностного осмысления человеком Вселенной и самого себя». *Сущностного*, а не рационального, рассудочного: «символ адресован человеческому существу в целом, а не только его разуму». Горящее колесо или шина, сброшенные в Купальскую ночь с речного крутояра, не *повторяют* нисходящую половину солнечного цикла, а *предваряют* ее, потому что само дневное светило, как это ни парадоксально, в данном случае является объектом менее символичным, а следовательно, и менее реальным, чем «огненное коло». «Из огня возникает солнце», – говорится в *Айтарея брахмане*[37], а в *Ригведе* жертвенный костер нередко упоминается перед упоминанием солнца, как бы служа его прообразом: «Един Огонь, многоразлично возжигаемый. Едино солнце, всепроникающее...»[38]

Совершая обряд или пересказывая соответствующий ему миф, исполнитель или сказитель «становится современником богов в той мере, в какой он восстанавливает в настоящем первичное время»; мало того, он воскрешает (*кресать* – «вы-

---

[35] Да услышат меня Земля и Небо: Из ведийской поэзии / Стихотворное переложение В. Тихомирова. М., 1984. С. 41.

[36] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. М., 1869. Т. 3. С. 718.

[37] Древнеиндийская философия: Начальный период. М., 1963. С. 45.

[38] Там же. С. 29.

секать огонь») к истинному бытию все мироздание, подобно тому, как некогда боги воскресили, возожгли его из Хаоса. Периодическое совершение обрядовых действий, связанных с космогонией, можно объяснить верой в то, что без вмешательства человека в космический процесс ритмы Вселенной и впрямь могут уподобиться вращению заезженной патефонной пластинки, на которой без конца повторяется одна и та же бессмысленная музыкальная фраза, что-то такое о «пауке и лунном свете». «Человек несет ответственность за Космос», утверждает Элиаде, он призван «преодолеть пределы своих возможностей» и одновременно придать сакральную значимость всему миру. «Вечное возвращение», по мысли румынского ученого, – это не «чудовищная гипотеза», обрекающая Космос и человека на бессрочное пребывание «под стражей», а периодическое самообновление того и другого, достигаемое посредством духовного контакта с высшей Реальностью. Одна из главных заслуг Элиаде как ученого и художника состоит именно в том, что он сумел вернуть «мифу о вечном возвращении» его исконный и истинный смысл, замутненный примитивной механистической трактовкой, которую кратко изложил Борхес в самом начале своего «Учения о циклах»: «По прошествии бесконечно большого срока <...> Вселенная должна повториться. Ты снова родишься из чрева, снова твой скелет будет расти, снова эта же страница попадет в те же руки»[39]. Стоит ли говорить, что аргентинский писатель тут же опровергает это толкование, а заодно и без особого восторга отзывается об отдающих душком сатанизма ночных видениях Ницше.

Первый шаг к истинному «возвращению» состоит в том, чтобы, «улучив удобный момент», использовать его как «лазейку для исхода из времени», «отыскать дверь в глухой стене», осознать фантоматичность посюстороннего мира. Второй шаг – это преображение «дурной бесконечности» в «вечное настоящее» посредством определенных культовых действий, обрядов и ритуалов: «переход от мирской длительности к сакральному Времени, начинающийся обычно ритуальными действиями, может иметь своей отправной точкой "разрыв уровней": литургическое время не является продолжением времени мирского, в котором оно коренится, но, парадоксальным образом, времени последнего совершенного ритуала». Этот второй этап преодолевается не только отдельным человеком, но и всем традиционным обществом в целом, поскольку в наиглавнейших ритуальных празднествах участвуют все его члены. Преодолевается для того, чтобы символически «уничтожить» мир и человеческое «я», а затем, возродив то и другое, продолжить жизнь в «новой» Вселенной, где нет «греха», то есть «истории», «памяти».

Третий шаг, подчеркивает автор, связан с исключительной ролью христианства, совершившего переоценку смысла времени, провозгласившего возможность спасения во времени и в истории. «Христианство, – пишет он, – отрицает обратимость циклического Времени, навязывает ему необратимость, поскольку отныне явленные во Времени иерофании более неповторимы: Христос жил, был распят и воскрес всего один раз. Отсюда – полнота мгновения, онтологизация Времени: Времени удалось *быть*, а это значит, что оно прекратило свое становление, преобразилось в вечность. Тут же заметим, что отнюдь не любой исторический момент может наложиться на вечность, а только миг, преображенный Откровением, "благоприятный момент" *kaipos*, независимо от того, называют его так или нет. Время становится ценностью в той мере, в какой проявляется в нем Бог, наделяя его надисторическим значением и сотериологической направленностью». Именно поэтому для христианина хранилищем тайн и откровений становится не только сакрализованный Космос и его символические образы, но и сама историческая жизнь, превратившаяся в источник одухотворенности и утратившая характер зловещего карнавала. Мирское пространство, освященное мистерией Голгофы, перестает быть

[39] *Борхес Х. Л.* Указ. соч. Т. I. С. 183.

«заколдованным местом»; мирское время, навеки включившее в себя Страстную неделю, уже не может быть пустой и никчемной «длительностью».

Однако, настаивая на неповторимой сущности христианской иерофании, Элиаде отмечает, что вмешательство Бога в историю, Откровение, дарованное нам во времени, не исключает, а наследует и подкрепляет довременную традицию. Символический язык Ветхого и Нового заветов, при всем своем своеобразии, использует те же образы и архетипы, которые присутствовали в предыдущих теологических системах, сквозили в мистических озарениях. «Мечта Зенона о всемирном государстве праведников, учение Хрисиппа о достижении добродетели посредством воспитания, роль труда в духовном становлении, натурфилософия мирового пожара (εκπροσι), провиденционализм Сенеки и Марка Аврелия не канули в лету вместе с языческой религией, а перетекли в христианские положения о Царстве Святых, духовном наставничестве, рукоделии как форме трезвения, конце Мира через очистительное пламя, всеблагом, неусыпном Промысле»[40].

«Бог заточил все, словно в тюрьме», — писал когда-то Платон. Христос сошел в эту «тюрьму», чтобы освободить вместе с томящимися там ветхозаветными праведниками и весь род людской. «Снизошел еси в преисподняя земли, — поется в православной пасхальной стихире, — и сокрушил еси вереи вечныя, содержащия связанныя, Христе, и тридневен, яко от кита Иона, воскресл еси от гроба». Вслед за воскресением Христа «ужас времени» сменился пасхальным ликованием: «Да веселятся небесная, да радуются земная: яко сотвори державу мышцею своею Господь, попра смертию смерть, первенец мертвых бысть, из чрева адова избави нас, и подаде мирови велию милость». В свете только что отмеченного преемства христианства от дохристианских традиций весьма показательно, что эпитет «первенец мертвых», прилагаемый в пасхальных песнопениях к Христу, в ведийскую эпоху относился к богу Яме, который первым открыл путь смерти для живых и которого молят об избавлении от смерти (*Ригведа*, X, 14): «Да заступится он за нас перед богами, чтобы мы прожили долгую жизнь!»[41] В этой связи нельзя не упомянуть и еще об одном эпитете Христа — «Солнце правды», или «Праведное солнце», который достался Спасителю как бы «по наследству» от древнеарийского бога Митры, культ которого явился своего рода предвестием христианства, да и цари-волхвы пришли поклониться младенцу Иисусу скорее всего именно из Персии, родины митраизма.

Тема «преемства» в трудах Элиаде неотъемлема от выгекающей из нее темы «космического христианства», под которым он понимает «мистическое единение с космическими ритмами, яростно отвергаемое пророками Ветхого Завета и едва терпимое Церковью». «Космическое христианство», в нашей отечественной науке именуемое «двоеверием», не является ни новой формой язычества, ни чем-то средним между язычеством и христианством, как, например, гаитянский культ *водў*. «Мужицкий» Христос не был всего лишь одним из «богов», унаследованных от прежнего многобожия, но Он спускается на землю, помогает пахарю и косарю в страдную пору, подобно тому как это делало Верховное существо в мифах первобытных народов. Между образом евангельского Христа и образом Христа народных легенд нет противоречия: наверное, именно таким видели младенца Иисуса грубоватые, но полные восторженной веры крестьяне с алтарной иконы Хуго ван дер Гуса «Поклонение пастухов». Такими же посредниками между вышним и дольним мирами изображались святые на русских иконах северного письма — Никола, Егорий, Фрол и Лавр, — спасители утопающих, змееборцы, хранители и пастыри простого люда и их скотины. Существует целый пласт «народной» православной иконографии, в котором сплавлены воедино золотые крупицы мистического и

[40] *Багдасаров Р.* Неуместные боги // Волшебная гора. 1997. № 6. С. 224.
[41] Ригведа. С. 200.

эстетического наследия античности и не менее драгоценные элементы верований, восходящих к доантичной древности. Я имею в виду образы «Всевидящего ока Божия» (три лика на багряном солнечном диске – подобие индуистского Тримурти), «царя-Космоса», томящегося в темнице вместе со всем сущим, еще не познавшим Христа, иорданских «русалок», присутствующих при таинстве Крещения... Все это подтверждает правоту слов Элиаде о том, что «крестьяне Европы понимали христианство как космическую литургию», славящую не «мир греха», а творение рук и уст Господних.

Описывая космическое веретено Ананки, богини судьбы, Платон говорит, что «сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает один только звук, всегда одной и той же высоты. Из всех звуков – а их восемь – получается стройное звучание»[42]. Образ звучащих небесных сфер давно вошел в религиозную и художественную культуру человечества: «Различьем звуков гармоничен хор», – восклицает, обращаясь к Данте, душа императора Юстиниана, обитающая на небе Меркурия. «Вечное возвращение» может обернуться и бесконечным поворотом обрывка мелодии на заезженном диске и зазвучать как «хоры стройные светил» – все зависит от чуткости слушателя. Элиаде не только слышал ту и другую музыку, но и сам создавал ее вариации: его историософская трилогия, вошедшая в этот том, может считаться, как я уже говорил, «партитурой» своеобразной симфонии, соединившей в себе и трагические, и просветленные мотивы мира и мифа. Вчитываясь в эту партитуру, мы приобщаемся к «нотной грамоте» священного и мирского, овладеваем азами премудрости, позволяющей нам распознать в окружающей повседневности «следы существ и сил другого мира». «Посюсторонний» и «потусторонний» миры не противоположны один другому, а взаимодополняемы, все в Космосе «поддерживается всеобщими усилиями, входит в единую систему соответствий и уподоблений». Мирча Элиаде призывает нас «взять на себя ответственность за все мироздание», ибо оно – «не бессмысленное и глухонемое нечто, а "живой" и "говорящий" Космос».

Не только «говорящий», но и «поющий», – добавлю я от себя.

Ю. Стефанов

[42] *Платон.* Указ. соч. Т. 3. Ч. I. С. 450.

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ

АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ

Le Mythe de l'éternel Rétour
(Archétypes et répétition)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если бы мы не боялись показаться слишком амбициозными, мы дали бы этой книге другой подзаголовок: «Введение в философию истории»[1*]. Ибо в этом заключается основной смысл предпринятого исследования, с той лишь разницей, что оно идет не путем умозрительного анализа исторических явлений, а путем изучения основополагающих представлений древнего общества, которое хотя и знает определенную форму «истории», но прилагает все усилия к тому, чтобы ее избежать (не принимать во внимание). При изучении этого традиционного общества особенно бросается в глаза тенденция сопротивляться конкретному историческому времени и стремление периодически возвращаться к мифологическому первоначалу, к Великому Времени. Смысл и функции того, что мы называем «архетипами и повторением», стали ясны лишь тогда, когда мы поняли желание этого общества отказаться от конкретного времени и его враждебность любой попытке приобрести автономную «историю», историю без архетипического порядка. Это стремление не принимать историю и бунт против нее вытекают не просто из консервативных тенденций «примитивных» обществ, что и доказывается в этой книге. В этом пренебрежении историей, то есть событиями, не имеющими внеисторического прообраза, и в этом отказе от профанного непрерывного времени можно усмотреть стремление придать человеческому существованию большую метафизическую значимость. Однако это ни в коем случае не та значимость, которой его пытаются наделить некоторые постгегельянские философские течения, — в частности, марксизм, историцизм и экзистенциализм, — со времени открытия «исторического человека», человека, который *есть* в той мере, в какой он *создает сам себя в лоне истории*.

В этом исследовании мы не будем заниматься изучением проблемы истории как таковой, а ограничимся лишь тем, что выявим некоторые господствующие силовые линии в умозрительном поле архаического общества. Однако даже простое изложение этой области знаний не лишено привлекательности, прежде всего для философа, который привык находить свои проблемы, а также и средства к их разрешению в

[1*] Цифра со звездочкой обозначает номер комментария, приведенного в конце книги.

текстах классических философов или в ситуациях духовной истории Запада. По нашему давнему убеждению, западная философия рискует, если можно так выразиться, «впасть в провинциализм», во-первых, ревниво замыкаясь на изучении лишь собственной традиции и игнорируя, например, проблемы и решения, предлагаемые восточной мыслью, а также упрямо признавая лишь «ситуации» человека исторических цивилизаций, пренебрегая опытом «примитивного» человека — выходца из традиционных обществ. Философская антропология, как нам кажется, могла бы кое-что почерпнуть из выяснения вопроса о том, как досократовский человек (другими словами, древний человек) оценивал свое место во Вселенной. А точнее: основные проблемы метафизики могут быть пересмотрены путем познания архаической онтологии. Во многих предшествующих работах, особенно в «Очерках по истории религий», мы пытались показать принципы этой архаической онтологии, не претендуя, конечно, на целостное или вполне исчерпывающее изложение.

К сожалению, и настоящее исследование не дает этого исчерпывающего изложения. Адресуясь не только к философу, этнологу или востоковеду, но главным образом просто к человеку образованному, к неспециалисту, мы зачастую вынуждены были прибегать к обобщенному изложению того, что, будучи рассмотрено более подробно и со всеми нюансами, потребовало бы гораздо большего объема. Детальное рассмотрение отпугнуло бы многих читателей своим более обширным привлечением все новых источников и употреблением специальной терминологии. Наша цель состояла, однако, не столько в том, чтобы представить профессиональным исследователям целый ряд комментариев, сколько в том, чтобы привлечь внимание философов и вообще образованных людей к духовным ценностям, которые на большей части земли ушли в прошлое, но для познания и истории человека могут быть полезны. Соображения такого рода заставили нас ограничить замечания и ссылки лишь безусловно необходимыми, а иногда обойтись и простым их упоминанием.

Этот очерк был начат в 1945 г.; работа над ним возобновилась и была закончена лишь через 2 года. Перевод рукописи с румынского языка (на французский) выполнен гг. Жаном Гуйяром и Жаком Сукассом, которым мы выражаем здесь нашу благодарность. Наш ученый коллега и друг Жорж Дюмезиль снова взял на себя труд прочесть перевод в рукописном варианте, дав нам возможность исправить некоторые упущения.

Глава I
АРХЕТИПЫ И ПОВТОРЕНИЕ

Проблема

В задачи данного небольшого исследования входит рассмотрение ряда аспектов архаической онтологии, а точнее, — понятий *бытия и реальности*, которые можно вывести из поведения человека досовременных обществ. Под досовременными, или традиционными, обществами мы понимаем[2*] как мир, обычно называемый «первобытным», так и древние культуры Азии, Европы и Америки. Конечно, метафизические воззрения архаического мира не [всегда] формулировались на языке теории; но символ, миф, ритуал выражают в различных аспектах и присущими им способами сложную систему взаимосвязанных утверждений о конечной реальности вещей, — систему, которая и образует метафизику традиционного общества. Очень важно, однако, понимать глубинный смысл всех этих символов, мифов и ритуалов, чтобы перевести его на наш обыденный язык. Доискиваясь истинного значения архаического символа или мифа, мы приходим к констатации того, что это значение отражает осознание некоей ситуации в Космосе, а следовательно, подразумевает определенную метафизическую позицию. Бесполезно искать в архаических языках терминологию, столь тщательно выработанную великими философскими традициями: скорее всего, такие слова, как «бытие», «небытие», «реальный», «ирреальный», «становление», «иллюзорный» и многие другие, вы не найдете в языке австралийских аборигенов или древних жителей Месопотамии. Но если слова и нет, то вещь есть, только «высказана» она, т. е. выражена осмысленным образом, — в символах и мифах.

При рассмотрении обычного поведения архаического человека поражает тот факт, что в «первобытном», или архаическом, сознании предметы внешнего мира — так же, впрочем, как и сами человеческие действия — *не имеют самостоятельной, внутренне присущей им ценности.* Камень будет священным, поскольку его форма свидетельствует о том, что он является частью определенного символа, или же потому, что он представляет собой иерофанию, обладает *маной*[3*], знаменует некий мифический акт и т. д. Объект представляется как бы вместилищем инородной силы, которая выделяет его из окружающей среды и сообщает ему смысл и ценность. Сила может пребывать в субстанции объекта или в его форме, она может передаваться путем иерофании или ритуала. Этот утес будет священным, поскольку само его существова-

ние есть иерофания: несжимаемый, неуязвимый, он — то, чем не является человек. Он не поддается времени, его реальность удваивается благодаря его вечности. Так один из обыкновеннейших камней превращается в «драгоценный», т. е. наделяется магической или религиозной силой на основании одной лишь его символической формы или происхождения: «громовой камень», поскольку его считают упавшим с неба; жемчужина, поскольку вышла из глубин океана. Камень становится священным, потому что в нем обитают души предков (Индия, Индонезия), или потому что он был когда-то местом богоявления (как *вефиль* [Дом Божий], послуживший изголовьем Иакову), или потому что был освящен жертвоприношением или клятвой[1].

Перейдем теперь к человеческим действиям как они видятся архаическим сознанием (не к тем, конечно, которые являются чисто автоматическими); их значение, их ценность связаны не с их прямой физической данностью, а с присущим им качеством «быть воспроизведением прадействия», повторением мифического образца. Питание — не простое физиологическое действие, оно возобновляет причастие. Брак и коллективная оргия имеют свои мифические прототипы, их повторяют, потому что они были освящены *от основания* (*во время óно, ab origine*)[4*], богами, предками или героями.

В деталях своего сознательного поведения первобытный архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, *и притом не человеком*[5*]. То, что он делает, *уже делалось*. Его жизнь — непрерывное повторение действий, открытых другими.

Это сознательное повторение определенных парадигматических действий свидетельствует о своеобразной онтологии. И необработанный продукт природы, и предмет, изготовленный самим человеком, обретают свою *реальность*, свою *подлинность* лишь в той мере, в какой они причастны к трансцендентной реальности. Действие обретает смысл, *реальность* исключительно в той мере, в какой оно возобновляет некое прадействие. Прежде всего мы искали примеры, способные как можно яснее раскрыть механизм традиционного мышления; другими словами, факты, позволяющие понять, *как и почему* для человека досовременных обществ нечто становится *реальным*. Нам важно сначала хорошо разобраться в этом механизме, чтобы иметь возможность подойти к проблеме человеческого существования и Истории в сфере архаической духовности.

Яснее раскрыть структуру этой архаической онтологии нам поможет классификация ряда элементов, выявленных в различных культурах.

Мы разделили наши примеры на три основные группы:

1) факты, показывающие нам, что для архаического человека *реальность* есть функция *имитации* небесного архетипа;

---

[1] Ср.: *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 110.

2) факты, показывающие нам, каким образом реальность обретается благодаря участию в символике Центра: города, храмы, постройки (дома) становятся *реальными*, поскольку уподобляются Центру Мира;

3) и наконец, ритуалы и значимые мирские действия, в которых воплощен смысл, им придаваемый, лишь потому, что они преднамеренно *повторяют* действия, совершенные *ab origine* богами, героями или предками.

Сам по себе обзор этих фактов послужит началом исследования рассмотренной ниже онтологической концепции, к разбору которой мы и перейдем; без такого обзора она не будет обоснованной.

Небесные архетипы[6*] местностей, храмов и городов

Согласно верованиям древнего Двуречья, прообразом реки Тигр является звезда Анунит, а Евфрата – звезда Ласточки[2]. В шумерском тексте говорится о «местопребывании божественных форм», где находятся «[божество] стад и [божества] злаков»[3]. У алтайских народов, аналогичным образом, горы имеют идеальный прототип на Небе[4]. Названия египетских местностей и *номов* были даны по названиям небесных «полей»: сначала узнавали о небесных «полях», а затем идентифицировали их с земной географией[5].

В иранской космологии (зерванитская традиция)[7*] «каждое земное явление, абстрактное или конкретное, соответствует некоему небесному, трансцендентному, невидимому образу, «идее» в платоновском смысле. Каждый предмет, каждое понятие предстает в двойном аспекте: *менок (mênôk)* и *гетик (gêtîk)*. Есть небо видимое, но есть также и небо *менок*, которое невидимо (*Бундахишн*[8*], гл. I). Наша земля соответствует небесной земле. Всякая добродетель, творимая здесь, внизу, в *гета (gêtâh)*, имеет небесный прообраз, который являет собой истинную реальность... Год, молитва... словом, все, что проявляется в *гета*, в то же время есть и *менок*. Сотворение просто удваивается. С космогонической точки зрения космическая стадия, называемая *менок*, предшествует стадии *гетик*»[6].

В частности, храм – в высшей степени священное место – имеет свой небесный прототип. На горе Синай Иегова показывает Моисею «образец» святилища, которое тот должен для него построить: «Все, как Я показываю тебе, и образец скинии, и образец всех сосудов ее, так и

---

[2] Ср.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 85.

[3] *Chiera E.* Sumerian Religious Texts. Upland, 1924. P. 29.

[4] *Holmberg-Harva U.* Der Baum des Lebens // Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Helsinki, 1923. P. 39.

[5] *Weill R.* Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale. Paris, 1936. P. 62 sq.

[6] *Nyberg H. S.* Questions de Cosmogonie et de cosmologie mazdéennes // Journal Asiatique. Paris, 1931. Juillet-sept. P. 1 – 134.

сделайте» (*Исх.* 25: 8 – 9). «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (*Исх.* 25: 40).

И когда Давид дает своему сыну Соломону план постройки храма, скинии и всех сосудов ее, он заверяет его, что «все сие в письмени от Господа... Он вразумил меня на все дела постройки» (*1 Пар.* I: 28, 19). Следовательно, он видел небесный образец[7].

Древнейшим документом об архетипе святилища является надпись Гудеа[9*], относящаяся к храму, воздвигнутому им в Лагаше. Царь видит во сне богиню Нидабу, которая показывает ему изображение благоприятных сочетаний звезд и бога, открывающего ему план храма[8]. Божественный прототип есть также и у городов. Архетипы всех вавилонских городов находятся в созвездиях: Сиппар имеет свой архетип в созвездии Рака, Ниневия – в созвездии Большой Медведицы, Ассур – в звезде Арктур и т. д.[9] Сеннахериб приказал построить Ниневию по «плану, в глубокой древности определенному расположением звезд на небе». Образец не только предшествует земной архитектуре, но и находится в идеальной (небесной) «области» вечности. Об этом говорит Соломон: «Ты повелел мне построить храм во святейшее Твое Имя и алтарь в городе, где ты обитаешь, по образу святейшей скинии, который ты приготовил от начала!» (*Прем.* 9: 8).

Бог сотворил Небесный Иерусалим до того, как город Иерусалим был построен руками человека; это о нем говорится в сирийском *Апокалипсисе Варуха*[10*] (II, 2, 2 – 7): «Ты думаешь, что это тот город, о котором я сказал: «На ладонях рук моих я тебя построил»? Строение, что теперь [стоит] среди вас, – не то, что открылось во Мне, что было готово с тех времен, когда я решил сотворить Рай, и что я показал Адаму до его грехопадения...»[10] Небесный Иерусалим воспламенял воображение всех еврейских пророков: Товита (13: 16), Исайю (49: 14 и сл.), Иезекииля (40) и др. Чтобы показать Иезекиилю город Иерусалим, Бог переносит его в экстатическом видении на очень высокую гору (40: 2 и сл.). И в *Оракулах Сивиллы*[11*] также упоминается о Новом Иерусалиме, в центре которого блистает «храм с огромной башней, касающейся облаков и видимой всем»[11]. Но самое прекрасное описание Небесного Иерусалима мы находим в *Апокалипсисе* (21: 2 и сл.): «И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего».

С той же самой теорией мы сталкиваемся и в Индии: все царские города Индии, даже современные, построены по мифическому образцу небесного города, в котором в Золотом веке (*во время óно*) обитал

---

[7] О раввинских традициях см.: *Patai R.* Man and Temple. London, 1947. P. 130 sq.

[8] *Burrows E.* Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion // The Labyrinth / Ed. S. H. Hooke. London, 1935. P. 65 sq.

[9] Ср.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 90; *Burrows E.* Op. cit. P. 60 sq.

[10] *Charles R. H.* The Apocrypha and Pseudo-epigraha of the Old Testament in English. Oxford, 1913. Vol. III. P. 482.

[11] Ibid. Vol. II. P. 405; *Pincherle F.* Gli Oracoli Sibillini giudaici. Roma, 1922. P. 95 – 96.

Владыка Вселенной. И точно так же, как он, царь пытается возродить Золотой век, создать совершенное царство — мысль, с которой мы еще встретимся в данном исследовании. Так, например, дворец-крепость Синхагири на Цейлоне построен по образцу небесного города Алакаманда и «труднодоступен для человеческих существ» (*Mahavâstu*, 39, 2). Идеальный город Платона тоже имеет небесный архетип (*Государство*, 592b; ср. там же, 500e). Платоновские «формы» не астральные, но их мифическая область все-таки расположена в надземных сферах (*Федр*, 247, 250).

Таким образом, окружающий нас мир, в котором ощущается присутствие и труд человека, — горы, на которые он взбирается, местности, заселенные и возделанные им, судоходные реки, города, святилища, — имеет внеземные архетипы, понимаемые либо как «план», как «форма», либо как обыкновенный «двойник», но существующий на более высоком, космическом уровне. Но не все в «окружающем нас мире» обладает такого рода прототипами. Например, пустынные области, населенные чудовищами, невозделанные земли, неведомые моря, куда не осмеливается заплывать ни один мореход, и т. д. не имеют своего собственного прототипа, как имеют его город Вавилон или египетские *номы*. Они соответствуют мифической модели, но уже другого типа: все эти дикие, невозделанные области уподобляются Хаосу, они относятся к еще не дифференцированному, бесформенному бытию, предшествующему Сотворению. Именно поэтому, вступая во владение такой территорией, перед тем как начинать ее осваивать, люди *совершают обряды, символически повторяющие акт Сотворения*; невозделанную область следует прежде «космизировать», а потом уже заселить. Ниже мы рассмотрим смысл церемоний вступления во владение вновь открытыми землями. Но вначале следует подчеркнуть, что окружающий нас мир, цивилизованный (окультуренный) человеком, обладает действительной ценностью лишь благодаря внеземному прототипу, который послужил ему моделью. Человек строит по архетипу. Небесные модели имеют не только город или его храм, но они есть у любой местности, с орошающими ее реками, с полями, дающими пропитание, и т. д., где живет человек. На карте Вавилона изображен город в центре большого круга, ограниченного рекой Амер, — точно так, как шумеры представляли себе рай[12]. Именно эта сопричастность городских культур архетипической модели придает им реальность и законность сущего.

Обосноваться в новом, неизвестном и невозделанном крае равносильно акту Творения. Когда переселенцы из Скандинавии вступили во владение Исландией, *land-náma*[13], и вспахали ее землю, они не рассматривали этот акт ни как своеобразное творчество, ни как обычный мир-

---

[12] См.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 90 сл.

[13] Букв.: «взятие страны»; ср. название древнеирландского псевдоисторического трактата, построенного на мифологической основе, — Lebar Gabála Érenn — «Книга взятия Ирландии». *(Примеч. научн. ред.)*

ской человеческий труд. Для них это было не чем иным, как повторением прадействия: превращения Хаоса в Космос с помощью божественного акта Сотворения. Обрабатывая пустынную землю, они, в сущности, повторяли деяние богов, которые организовали Хаос, наделив его формами и законами[14]. Более того, захват территории становится реальным только после (а точнее — в силу) обряда вступления во владение, который является всего лишь копией первичного акта Сотворения Мира. В ведийской Индии законное вступление во владение территорией осуществлялось путем сооружения алтаря, посвященного Агни[15]. «Говорят, что обосновались (*avasyati*), когда соорудили гархапатья (*gârhapatya*), и все те, кто построил алтарь огня, водворились (*avasitâh*)», — сказано в *Шатапатха брахмане* (VII, I, I, 1 — 4). Но сооружение алтаря, посвященного Агни, есть не что иное, как микрокосмическая имитация Сотворения. И любое жертвоприношение есть, в свою очередь, повторение акта Сотворения, как об этом недвусмысленно говорится в индийских текстах (например, *Шатапатха брахмана*, XIV, 1, 2, 26 и др.; см. гл. II). Испанские и португальские конкистадоры вступали во владение открытыми и завоеванными ими островами и континентами во имя Иисуса Христа. Водружение Креста было равносильно «оправданию» и «освящению» страны, ее «новому рождению»[12*], оно повторяло, таким образом, крещение (то есть акт Сотворения). В свою очередь, британские мореплаватели вступали во владение завоеванными ими краями во имя короля Англии, нового космократора.

Значение ведийских, скандинавских или римских обрядов станет нам яснее, когда мы рассмотрим самый смысл повторения акта Сотворения — в высшей степени сакрального акта. А пока отметим только один факт: всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования ее в качестве «жизненного пространства», предварительно превращается из Хаоса в Космос, т. е. посредством ритуала ей придается некая «форма», благодаря которой она становится *реальной*. Очевидно, что в архаическом сознании *реальность* выступает как сила, действенность и долговечность. Поэтому реальным становится преимущественно *сакральное*, ибо только сакральное *есть* в абсолютном смысле, оно действует эффективно, творит и придает вещам долговечность. Бесчисленные жесты освящения — пространства, предметов, людей и т. д. — свидетельствуют об одержимости реальным, о жажде первобытного человека *быть*.

Символика Центра

Наряду с архаической верой в небесные архетипы городов и храмов мы встречаем и другой ряд верований, еще обильнее засвидетельствованных документально и опирающихся на авторитет Центра. Мы рас-

---

[14] См. также: *Leeuw G. van der.* L'homme primitif et la religion. Paris, 1940. P. 110.

[15] *Coomaraswamy A. K.* The Rig-Veda as Land-náma-bók. London, 1935. P. 16 sq.

сматривали эту проблему в более ранней работе;[16] здесь достаточно будет напомнить о тех результатах, к которым мы пришли. Архитектоническую символику Центра можно сформулировать следующим образом:

а) Священная гора, где встречаются Небо с Землей, расположена в Центре Мира;

б) любой храм или дворец – и, следовательно, любой священный город или царская резиденция – есть Священная гора, а тем самым и некий Центр;

в) будучи *Axis Mundi* [*Осью Мира*], священный город или храм рассматривается как точка соприкосновения Неба, Земли и ада.

Проиллюстрируем названные символы несколькими примерами:

А) В индийских верованиях гора *Меру*[13*] высится в Центре Мира, а над ней мерцает Полярная звезда. Урало-алтайские народы тоже знают центральную гору – *Сумеру*, на вершине которой сияет Полярная звезда (например, буряты). По иранским верованиям, священная гора *Хара Березаити* (Эльбурс) находится посреди Земли и соединена с Небом[17]. Буддистское население Лаоса (к северу от Сиама) знает гору *Зиннало*, расположенную в Центре Мира. *Химинбъёрг* в *Эдде*[14*] (Himingbjörg) – это, как следует из самого названия, «Небесная гора», именно там радуга (Bifröst) достает до небосвода. Аналогичные верования встречаются у финнов, японцев и других. Напомним, что, как считают семанги Малаккского полуострова, в Центре Мира возвышается огромная скала *Бату-Рибн*, под которой находится ад. Когда-то на Бату-Рибн возвышался ствол дерева, достававший до неба[18]. Следовательно, ад, Центр Земли и Врата Неба находятся на одной оси, и по этой оси осуществлялся переход из одной космической сферы в другую. Трудно было бы поверить в аутентичность этой космологической теории у пигмеев-семангов, если бы у нас не было оснований признать, что та же теория намечалась уже в доисторическую эпоху[19]. В верованиях Двуречья Центральная гора соединяет Небо и Землю, это Гора Стран, которая соединяет между собой различные территории[20]. *Зиккурат*[15*] был, собственно говоря, Космической (Вселенской) горой, то есть символи-

---

[16] См.: *Элиаде М.* Вавилонская космология и алхимия // Азиатская алхимия... С. 90 и сл. и С. 140 и сл. наст. изд.

[17] *Kirfel W.* Die Kosmographie der Inder. Bonn, 1920. S. 15; *Holmberg-Harva U.* Op. cit. P. 41; *Christensen A.* Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Leyden II; Leyden-Uppsala, 1934. P. 42; *Eliade M.* Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951. P. 242 sq.

[18] *Schebesta P.* Les Pygmées. Paris, 1940. P. 156 sq.; *Eliade M.* Chamanisme... P. 253 sq.

[19] См., например: *Gaerte W.* Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Ernabel und Welströme // Anthropos. Salzburg, 1914. Vol. 9. P. 956 – 979.

[20] *Jeremias A.* Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2. Aufl. B. Leipzig, 1929. S. 130.

ческим образом Космоса (Вселенной), его семь этажей (семь небес) соответствовали семи планетам (как в Борсиппе) и были окрашены в три цвета (как в Уре).

Гора Фавор в Палестине могла означать *tabbûr*, то есть «пуп», *omphalos*. Гора Геризим, в центре Палестины, несомненно, пользовалась престижем Центра, поскольку она называлась «пупом Земли» (*tabbûr eres*; см. *Суд.* 9: 37: «...это войско, которое спускается с пупа Мира»)[16*]. Традиция, отмеченная Петром Коместором[17*], утверждает, что во время летнего солнцестояния солнце не отбрасывает тени на «колодезь Иакова» (близ Геризима). Действительно, уточняет Коместор, «некоторые утверждают, что это место — пуп нашей обитаемой земли» (*sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis*). Палестина, находясь неподалеку от вершины Мировой горы, была самым возвышенным местом и потому осталась не залита водами потопа. В одном из раввинских текстов говорится: «Земля Израилева не была затоплена потопом»[21]. По мнению христиан, Голгофа находилась в Центре Мира, поскольку она была вершиной Мировой горы и в то же время местом, где был сотворен и похоронен Адам. Таким образом, кровь Спасителя пролилась на череп Адама, погребенного у самого подножия Креста, и искупила его. Вера в то, что Голгофа находится в Центре Мира, сохранилась в фольклоре восточных христиан[18*] (например, у украинцев)[22].

Б) Сами названия вавилонских храмов и священных башен говорят об уподоблении их Мировой горе: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора бурь», «Связь Неба с Землей» и т. д.[23]. На одной цилиндрической печати времен царя Гудеа говорится, что «комната (бога), которую он (царь) построил, была подобна Мировой горе»[24]. Каждый восточный город находился в Центре Мира. Вавилон был *Баб-илани* — «врата богов», ибо там боги спустились на землю. В столице идеального китайского императора гномон[25] не должен отбрасывать тень в день летнего солнцестояния, в полдень. Такая столица находится в Центре Вселенной, возле чудотворного Дерева, «Обтесанного ствола» (keinmou), там, где сходятся три космические сферы: Небо, Земля и ад[26].

---

[21] См.: *Burrows E.* Op. cit. P. 51, 54; P. 62. Note 1; *Wensinck A. J.* The Ideas of the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916. P. 15; *Pataï R.* Man... P. 85. Та же символика в Египте: ср.: *Pataï R.* Man... P. 101. Note 100.

[22] Mansika, цит. по: *Holmberg-Harva U.* Op. cit. P. 72.

[23] См.: *Dombart Th.* Der Sacralturm. I // Zikkurat. München, 1920. S. 34; ср.: *Parrot A.* Ziggurats et Tour de Babel. Paris, 1949. Индийские храмы также уподобляются горам, — ср.: *Foy W.* Indische Kultbauten als Sumbole des Götterbergs // Festschrift Ernst Windisch. Leipzig, 1914. S. 213 — 216. Та же символика встречается и у ацтеков, ср.: *Krickeberg W.* Bauform und Weltbild im alten Mexico // Paideuma. 1950. Vol. IV. S. 295 — 333.

[24] См.: *Albright W. F.* The Mouth of the Rivers // American Journal of Semitic Languages and Literatures. Chicago, 1919. Vol. 35. P. 161 — 195.

[25] Разновидность солнечных часов. *(Примеч. перев.)*

[26] См.: *Granet M.* La pensée chinoise. Paris, 1934. P. 314; *Eliade M.* Chamanisme... P. 243 sq.

Храм Боробудур[19*] представляет собой образ Космоса и построен наподобие искусственной горы (как и зиккураты). Поднимаясь на него, пилигрим приближается к Центру Мира и на самой верхней террасе прорывается на другой уровень, преодолевая мирское, неоднородное пространство и проникая в «чистые сферы». Города и святые места уподобляются вершинам космических гор. Потому-то Иерусалим и Сион не были затоплены во время потопа. С другой стороны, согласно исламской традиции, самое высокое место на земле – Ка'аба, потому что «Полярная звезда свидетельствует о том, что она находится против Небесного Центра»[27].

В) Наконец, в силу своего положения в центре Космоса храм или священный город всегда является местом соприкосновения трех космических сфер – Неба, Земли и ада. Дур-ан-ки, «связь Неба с Землей», – так назывались святилища Ниппура, Ларсы и, несомненно, Сиппара. У Вавилона была масса названий, в том числе «Дом основания Неба и Земли», «Связь Неба с Землей». Но именно в Вавилоне осуществлялась связь между Землей и недрами, поскольку город был воздвигнут на *bâb-apsî* – Вратах *ancy*;[28] причем *ancy* означает воды Хаоса до Сотворения. Эту же традицию мы находим у древних евреев. Иерусалимская скала уходила в глубь подземных вод (*техом*). В *Мишне*[20*] говорится, что храм находится прямо над *техомом* (еврейским эквивалентом *ancy*). И так же, как в Вавилоне существовали «врата апсу», скала Иерусалимского храма закрывала «устье *техома*»[29].

Аналогичные представления встречаются и в индоевропейском мире. У римлян, например, *mundus*, то есть борозда, которую прокладывали вокруг места, где должен был быть заложен город, обозначала линию соприкосновения подземной сферы с земным миром. «Когда *mundus* открыт, разверзаются, так сказать, врата мрачных подземных божеств», – говорит Варрон (цит. у Макробия – I, 16, 18). Италийский храм был местом, где сходились верхний (божественный), земной и подземный миры[30].

Вершина Мировой горы – не только самая высокая точка Земли: она еще и пуп Земли, место, где началось Сотворение. Иногда даже символика Центра выражается в космологических теориях с помощью терминов, как бы заимствованных у эмбриологии. «Святейший создал Мир подобно зародышу. Как зародыш начинает расти с пупа, так и Бог начал создавать Мир с пупа, и оттуда он распространился во все стороны». *Йома*[21*] утверждает: «Мир был сотворен начиная с Сио-

---

[27] Текст Kisâ'î, цит. по: *Wensinck A. J.* Op. cit. P. 29.

[28] См.: *Burrows E.* Op. cit. P. 46 sq., 50; *Jeremias A.* Op. cit. S. 113.

[29] Тексты см.: *Burrows E.* Op. cit. P. 49; см. также: *Patai R.* Op. cit. P. 55 sq.

[30] Неточность у Элиаде: архаическое значение *mundus* – «ритуальная яма» (не ров!), центр храма, города, мира. По другому толкованию – «священный круг». См.: *Evangelisti E.* Una congruenza lessicale latino-indiana // Studi Linguistici in onore V. Pisani. Brescia, 1969. Vol. 1. P. 347–366. *(Примеч. научн. ред.)*

на»[31]. В *Ригведе* (например, X, 149) Вселенная представляется как бы простирающейся от некоего Центра (ср. коммент. Кирфеля[32]). Сотворение человека также произошло в некоем Центре. Согласно традиции Двуречья, человек был сотворен на «пупе Земли», в *Узу* (плоть) — *сар* (связь) — *ки* (место, земля), там, где находится также *Дур-ан-ки*, «Связь Неба с Землей». Ормазд[22*] создал первобыка Эвгдата и первочеловека Гайомарта[33] в Центре Мира[34]. Рай, где Адам был сотворен из глины, находится, разумеется, также в центре Космоса. Рай был пупом Земли и, согласно сирийской традиции, располагался «на горе, высотой превосходившей все прочие». В сирийской книге *Пещера сокровищ*[23*] сказано, что Адам был сотворен в Центре Земли, в том самом месте, где впоследствии был водружен Крест Иисуса. Те же традиции сохранились и в иудаизме. В иудейском апокалипсисе и в *мидрашах* уточняется, что Адам был сотворен в Иерусалиме[35], а погребен в том самом месте, где был сотворен, то есть в Центре Мира, на Голгофе, и потому кровь Спасителя — как мы видели выше — искупит и его тоже.

Символика Центра, конечно, гораздо сложнее, но нам будет достаточно и нескольких только что рассмотренных ее аспектов. Следует добавить, что аналогичная символика в западном мире дожила почти до Нового времени. Очень древняя концепция храма как *imago mundi* [образа мира], — идея святилища, воспроизводящего Вселенную в ее сути, — передалась сакральной архитектуре христианской Европы:[24*] базилики первых веков нашей эры, как и средневековые соборы, символически воспроизводят Небесный Иерусалим[36]. Что касается символики Горы, восхождения и поисков Центра, то о них имеются вполне определенные свидетельства в средневековых источниках; и, увы, лишь упоминания в некоторых литературных работах позднейших веков[37].

---

[31] Тексты цит. по: *Wensinck A.* Op. cit. P. 1916; см.: *Burrows E.* Op. cit. P. 57; *Roscher W. H.* Neue Omphalosstudien. Abhandlungen der König // Sächs. Gesell. der Wissenschaften. Leipzig: Phil.-hist. Klasse, 1915. Vol 31. № I. S. 16 sq., 73 sq.; *Patai R.* Op. cit. P. 85.

[32] См.: *Kirfel W.* Op. cit. S. 8.

[33] Ср.: ИВЛ. Т. I. С. 268 — 269; Гайа-Мартан. *(Примеч. перев.)*

[34] См.: *Christensen A.* Op. cit. Vol. I. P. 22 sq; *Burrows E.* Op. cit. P. 49.

[35] *Wensinck A.* Op. cit. P. 14; *Budge Sir E. A. Wallis.* The Book of the Cave of Treasures. London, 1927. P. 53; *Dahnhard O.* Natursagen. Leipzig, 1907 — 1912. Vol. I. S. 112; тексты см.: *Burrows E.* Op. cit. P. 57.

[36] О космической символике храмов Древнего Востока см.: *Hocart A. M.* King and Councillors. Cairo, 1936. P. 220 sq.; *Pataï R.* Op. cit. P. 306 sq. О космической символике базилик и соборов ср.: *Sedlmaryr H.* Architektur als abbildende Kunst // Österreichische Akademie der Wissenschaften. Sitzungsberichte. Phil.-hist. Klasse, 1948. Vol. 225/4; *Idem.* Die Kathedrale. Zurich, 1950.

[37] См. также с. 140 и сл. наст. изд.

Повторение космогонии

Итак, Центр есть область в высшей степени священного, область абсолютной реальности. Аналогично, все прочие символы Абсолютной Реальности (Древо Жизни и Бессмертия, Источник юности и т. д.) тоже находятся в некоем Центре. Дорога, ведущая к нему, — «трудная дорога» (*dûrohana*), и это подтверждается на всех уровнях реальности: извилистые проходы в храме (как в Боробудуре); паломничество в святые места (Мекку, Хардвар, Иерусалим и др.); полные опасностей странствия героев в поисках Золотого руна, Золотых яблок, Травы бессмертия и т. д.; блуждание в лабиринте[25*], трудности, с которыми сталкивается тот, кто ищет путь к себе, к центру собственного существа, и т. д. Путь тернист и усеян опасностями, потому что в действительности это ритуал перехода от мирского к священному, от преходящего и иллюзорного к реальности и вечности, от смерти к жизни, от человека к божеству. Достижение Центра равносильно посвящению, инициации; существование, еще вчера мирское и иллюзорное, сменяется теперь новым — реальным, длительным и действенным существованием.

Если акт Творения осуществляет переход от неявного к явному, или, говоря языком космологии, от Хаоса к Космосу, если Творение — при всей протяженности его объекта — начинается с некоего Центра, если, следовательно, все разнообразие бытия, от неодушевленного до живого, может начинать существование лишь в высшей степени священном виде, — то нам становятся совершенно ясными и символика священных городов («центров мира»), и геомантические теории[26*], определяющие основание городов, и воззрения, оправдывающие ритуалы их строительства. Исследованию этих строительных ритуалов и теорий, на которых они базируются, мы посвятили одну из более ранних работ, к которой и отсылаем читателя[38]. Напомним только два важных положения:

1) Всякое творение повторяет в высшей степени космогонический акт — Сотворение Мира;

2) следовательно, все, что *основывается*, основывается в Центре Мира (поскольку, как нам известно, само Сотворение началось с некоего Центра).

Из множества имеющихся у нас примеров мы выберем только один, интересный с разных точек зрения, в связи с чем и будем обращаться к нему в ходе дальнейшего изложения. В Индии, «прежде чем заложить первый камень... астролог указывает место для основания — над змеем, на котором держится мир. Мастер-каменщик вытесывает колышек из дерева кхадира и вбивает его в землю с помощью кокосового ореха точно в указанном месте, чтобы как следует закрепить голову змея»[39].

Краеугольный камень (*padmaçilâ*) устанавливается над местом, где вбит колышек, и таким образом оказывается точно в Центре Мира. Но

[38] *Eliade M.* Comentarii la legenda Meşterului Manole. Bucureşti, 1943.

[39] *Sinclair Stevenson M.* The Rites of the Twice-Born. London, 1920. P. 354 et note.

этот акт основания повторяет в то же время космогонический акт, ибо «закрепить», забить колышек в голову змея – значит воспроизвести изначальный жест Сомы (*Ригведа*, II, 12, 1) или Индры, когда этот последний «поразил змея в его логове» (*Ригведа*, VI, 17, 19), когда его молния «отсекла тому голову» (*Ригведа*, I, 52, 10). Змей символизирует Хаос, неявную бесформенность. Индра встречает Вритру (*Ригведа*, I, 19, 3), неразделенного (*aparvan*), непробудившегося (*abudhyam*), спящего (*abudhyamânam*), погруженного в глубочайший сон (*sushupânam*), распростертого (*âçayânam*). Поразить его молнией и обезглавить было равносильно акту Сотворения, переходу от неявного к явному, от бесформенного к тому, что имеет форму. Вритра завладел водами и хранил их в горной расщелине. Это означает: 1) либо Вритра был абсолютным повелителем, – как Тиамат или любое другое змееподобное божество, – всего Хаоса, предшествующего Сотворению, 2) либо великий Змей, сохраняя воды для одного себя, обрекал остальной мир на гибель от засухи. Произошел ли этот захват до акта Сотворения или после создания Мира, не имеет значения, смысл его остается тем же: Вритра «мешает»[40] Миру *осуществиться*, или *длиться*. Будучи символом неявного, скрытого или бесформенного, Вритра представляет собой Хаос до Сотворения.

В одной из предшествующих работ[41] мы попытались объяснить строительные ритуалы имитацией космогонического деяния. Теория, которую подразумевают эти ритуалы, сводится к следующему: ничто не может длиться, если оно не «одушевлено», если с помощью жертвоприношения оно не наделено «душой»; прототипом строительного ритуала является жертвоприношение, совершенное во время основания Мира. Действительно, в некоторых архаических космогониях существование мира начиналось с принесения в жертву первобытного чудовища, символизирующего Хаос (Тиамат), или космического гиганта (Имир, Паньгу, Пуруша). Чтобы обеспечить *реальность* и *долговечность* строению, повторяют божественный акт образцового созидания – Сотворение миров и человека. Сначала обеспечивается «реальность» места с помощью освящения соответствующего участка земли, то есть путем превращения его в Центр, а затем – через повторение сакрального жертвоприношения – подтверждается действенность акта строительства. Естественно, освящение Центра происходит в пространстве, качественно отличном от мирского пространства. Благодаря парадоксу ритуала любое освященное пространство совпадает с Центром Мира, точно так же, как и время какого бы то ни было ритуала совпадает с мифическим временем «начала». Конкретное время, в котором осуществляется строительство, путем повторения космогонического акта проецируется в мифическое время, *во время óно*, когда происходило основание Мира. Таким

[40] Мефистофель тоже был *Vater aller Hindernisse* – «отцом всяческих помех» (Фауст, стих 6209).

[41] См.: *Eliade M.* Comentarii...

образом, *реальность* и *долговечность* постройки обеспечиваются не только через преобразование мирского пространства в пространство трансцендентное (Центр), но и через преобразование конкретного времени в мифическое. Любой ритуал, как мы еще увидим ниже, разворачивается не только в освященном пространстве, то есть в пространстве, существенно отличающемся от пространства мирского, но и в священном, «сакральном времени», «во время óно» (*in illo tempore, ab origine*), то есть тогда, когда ритуал исполнялся впервые богом, предком или героем.

Сакральные модели ритуалов

Любой ритуал имеет свою сакральную модель, архетип; это настолько известно, что можно ограничиться упоминанием лишь нескольких примеров. «Мы должны делать то, что делали вначале боги» (*Шатапатха брахмана*, VII, 2, 1, 4). «Так делали боги, так делают люди» (*Тайттирия брахмана*, I, 5, 9, 4). В этой индийской пословице резюмируется вся теория, стоящая за ритуалами всех народов. Мы находим эту теорию и у так называемых примитивных (первобытных) народов, и в развитых культурах. Аборигены Юго-Восточной Австралии, например, производят обрезание с помощью каменного ножа, потому что именно так учили их мифические предки; африканцы племени амазулу поступают таким же образом, поскольку Ункулункулу (культурный герой) повелел *во время óно*: «Мужчины должны быть обрезаны, чтобы не походить на детей»[42]. Церемония Хако индейцев пауни была открыта жрецам в начале времен верховным божеством Пиравой. У сакалава[43] Мадагаскара «все семейные, социальные, национальные и религиозные обычаи и церемонии следует рассматривать в соответствии с *лилин-драза*, то есть с установленными обычаями и неписаными законами, унаследованными от предков»[44]. Нет смысла приводить еще какие-либо примеры, — предполагается, что всем религиозным актам положили начало боги, культурные герои или мифические предки[45]. Кстати сказать, у «первобытных» народов не только ритуалы имеют свою мифическую модель, но и любое человеческое действие становится успешным постольку, поскольку оно точно *повторяет* действие, выполнявшееся в начале времен богом, героем или предком. В конце настоящей главы мы вернемся к этим показательным действиям, действиям-образцам, которые лишь бесконечно повторяются людьми.

Заметим, однако, что подобная «теория» оправдывает ритуал не только в первобытных культурах. В Египте в последние столетия его

---

[42] См.: *Howitt A. W.* The Native Tribes of South-East Australia. London, 1904. P. 645 sq.; *Callaway H.* The Religious System of the Amazulu. London, 1869. P. 58.

[43] Этническая группа, насчитывающая (на Мадагаскаре) около 250 тыс. человек, придерживается местных традиционных верований и культов; с XVI в. среди сакалава начинает распространяться ислам. *(Примеч. перев.)*

[44] *Van Gennep A.* Tabou et totémisme à Madagascar. Paris, 1904. P. 27 sq.

[45] См.: *Leeuw G.* Phänomenoligie der Religion. Tübingen, 1933. S. 349 sq., 360 sq.

существования, например, могуществом своего обряда и слова жрецы были обязаны имитации исконного, первоначального действия бога Тота, который создал мир силой своего слова. Согласно иранской традиции, религиозные празднества были установлены Ормаздом[46] в память об актах Сотворения Мира, которое длилось один год. В конце каждого периода, представляющего, соответственно, этапы создания неба, воды, земли, растений, животных и человека, Ормазд отдыхал в течение пяти дней, установив, таким образом, главные маздеистские[47] празднества (см.: *Бундахишн*, I, A 18 и сл.). Человек лишь повторяет акт Творения; его религиозный календарь отмечает на протяжении одного года все космогонические фазы, которые имели место *изначально от основания*. Действительно, сакральный год бесконечно повторяет Сотворение, человек становится современником космогонии и антропогонии, поскольку ритуал переносит его в мифическую эпоху изначальности. Вакхант в своих оргиастических ритуалах воспроизводит патетическую драму Диониса;[27*] орфик в своем обряде посвящения повторяет первоначальные жесты Орфея[28*], и т. д.

Иудейско-христианская суббота — это тоже *imitatio dei* [подражание богу]. Субботний отдых воспроизводит первоначальное действие Всевышнего, так как именно на седьмой день Творения Бог «почил... от всех дел своих, которые делал» (*Быт.* 2: 2). Весть, которую Спаситель несет людям, — это в первую очередь *пример, образец*, которому следует подражать. Омыв ноги своим апостолам, Иисус сказал им: «Ибо я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что я сделал вам» (*Ин.* 13: 15). Унижение есть не что иное, как добродетель, но унижение по примеру Спасителя — это религиозный акт и средство Спасения: «Как я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга» (*Ин.* 13: 34; 15: 12). Такая христианская любовь освящена примером Иисуса. Ее проявление в современной жизни преодолевает греховность человеческого существования и обожествляет человека. Кто *верует* в Иисуса, может *сделать* то, что сделал он; так он освободится от своей ограниченности и немощности. «Верующий в меня, дела, которые творю я, и он сотворит...» (*Ин.* 14, 12). Литургия — это именно поминовение жизни и страстей Спасителя. Мы увидим далее, что это поминовение является в действительности реактуализацией «времени óного».

Брачные ритуалы также имеют сакральную модель, и человеческое бракосочетание воспроизводит священный брак (иерогамию), и прежде всего союз, заключаемый между Небом и Землей. В *Атхарваведе* (XIV, 2, 71) муж и жена уподобляются Небу и Земле, тогда как в другом гимне (*Атхарваведа*, XIV, 1) каждый брачный жест оправдан прототипом мифических времен: «Как Агни схватил правую руку этой

[46] Ohrmazd — Ахура-Мазда, древнеперсидский бог зороастрийцев; в «Шахнаме» Фирдоуси (X в.) — уже Ормузд; совр.: Ормозд (см.: *Фирдоуси*. Шахнаме. М., 1984. С. 348). *(Примеч. перев.)*

[47] Mazdéen — маздеистский, или зороастрийский, — от имени пророка Зороастра, он же Заратуштра, или Зардошт, — на совр. перс. яз. *(Примеч. перев.)*

Земли, так я беру твою руку... да возьмет бог Савитар твою руку... Тваштар оправил на ней платье, чтобы она стала красивой, как повелели Брихаспати и Поэты. Да пожелают Савитар и Бхага даровать этой женщине детей, как они сделали это для Дочери Солнца!» (48, 49, 53). В обряде зачатия, описываемом в *Брихадараньяка упанишаде*, акт порождения становится иерогамией космических масштабов, «мобилизующей» целую группу богов: «Да приготовит Вишну [лоно], да вылепит Тваштар формы, да изольет Праджапати, да внесет в тебя Дхатар семя» (VI, 4, 21). Дидона празднует свое бракосочетание с Энеем в сильнейшую бурю (Вергилий. *Энеида*. IV. 160); их союз совпадает с союзом стихий: Небо обнимает свою супругу, проливая оплодотворяющий дождь. В Греции брачные обряды имитируют пример Зевса, тайно соединяющегося с Герой (Павсаний, II, 36, 2). Диодор Сицилийский уверяет нас (V, 72, 4), что критские священные браки имитировались жителями острова, иначе говоря, церемония союза находила свое оправдание в прадействии, имевшем место «во время óно».

Здесь следует обратить внимание на космогоническую структуру всех этих брачных ритуалов: вопрос не только в имитации модели, иерогамии между Небом и Землей, — прежде всего имеется в виду результат этой иерогамии, то есть *космическое Творение*. Вот почему, когда в Полинезии бесплодная женщина хочет забеременеть, она воспроизводит движение-образец Праматери, которую *во время óно* распростер на Земле Великий Бог Ио. По этому случаю еще исполняется нараспев космогонический миф. И напротив, приступая к разводу, запевают заклинание, в котором идет речь об «отделении Неба от Земли»[48]. Ритуальные речитативы космогонических мифов по поводу бракосочетания свойственны многим народам, — мы вернемся к этому ниже, теперь же уточним: космогонический миф служит образцом для подражания не только при бракосочетании, но и при любой церемонии, имеющей целью восстановление *изначальной целостности*; вот почему миф о Сотворении Мира исполняется, когда речь идет об исцелении, плодородии, родах, сельскохозяйственных работах и т. п. Космогония представляет собой прежде всего Сотворение.

Деметра соединилась с Иасионом[29*] на свежезасеянной земле в начале весны (*Одиссея*, V, 125)[49]. Смысл этого соединения ясен: он способствует плодородию земли, чудесному порыву теллурических созидательных сил. Этот обычай был довольно широко распространен до прошлого столетия на севере и в центре Европы (о чем свидетельствуют обычаи символического соединения пар среди полей)[50]. В Китае

---

[48] Ср.: *Handy E. S. C.* Polynesian Religion. Honolulu, 1927. P. 10 sq.; *Pettazzoni R.* Essays on the History of Religions. Leiden, 1954. P. 39.

[49] Ср. в переводе В. А. Жуковского: «Так Ясион был прекраснокудрявой Деметрою избран; / Сердцем его возлюбя, разделила с ним ложе богиня, / На поле, три раза вспаханном...» (*Гомер*. Одиссея. М., 1935. С. 71). *(Примеч. перев.)*

[50] См.: *Mannhardt J. W. E.* Wald- und Feldkulte. 2. Aufl. B., 1904 — 1905. Vol. I. S. 169 sq., 180 sq.

молодые пары отправлялись весной совокупляться на траве, чтобы способствовать «обновлению мира» и «повсеместному зарождению». Таким образом, любой человеческий союз, соединение находят свою модель и оправдание в сакральном браке, в космическом союзе стихий. В IV книге Ли Ши – *Книге месячных предписаний* указывается, что супруги предстают перед императором, чтобы провести с ним первый месяц весны – время гроз. Космическому примеру следует и сам император, и весь народ. Супружеский союз – ритуал, включенный в космический ритм и этим узаконенный.

Вся древневосточная символика бракосочетания может быть объяснена посредством небесных моделей. Шумеры праздновали союз стихий в день Нового года; на всем Древнем Востоке с этим днем связывается как миф о сакральном браке, так и обряд соединения царя с богиней[51]. Именно в день Нового года Иштар отходит ко сну вместе с Таммузом[30*], а царь воспроизводит этот мифический сакральный брак ритуальным бракосочетанием с богиней, то есть со священной блудницей, которая представляет ее на земле[52], в потайной комнате храма, где находится брачное ложе богини. Сакральный союз обеспечивает плодородие земли; когда богиня Нинлиль соединилась с богом Энлилем, пошел дождь[53]. Это же самое плодородие обеспечивается церемониальным союзом царя, а также совокуплением на земле и т. д. Мир возрождается всякий раз, как имитируется сакральный брак, иначе говоря, всякий раз, как осуществляется брачный союз. Брак возрождает «год» и тем самым несет плодородие, изобилие и счастье.

Отождествление полового акта с полевыми работами присуще многим культурам[54]. В *Шатапатха брахмане* (VII, 2, 2, 5) земля отождествляется с детородным женским органом (*йони*), а посев – с *semen virile* [мужским семенем]. «Ваши жены – ваши пашни» – говорит *Коран* (II: 223). Большинство коллективных оргий находит ритуальное оправдание в содействии силам произрастания; они происходят в определенные критические периоды года, когда прорастают посевы или зреет урожай и т. д., и мифической моделью им служит сакральный брак. Так обстоит дело с оргией, которую племя эве (Западная Африка) устраивает ко времени прорастания ячменя; оргия узаконена сакральным браком (молодых девушек предлагают богу-питону). То же самое мы встречаем у ораонов; их оргия устраивается в мае, когда совершается соединение бога Солнца с богиней Землей. Все эти оргиастические излишества так или иначе находят свое оправдание в космических или биокосмических актах: обновление года, критическое для урожая время и т. д. Юноши, шествовавшие обнаженными по улицам Рима во время фло-

[51] Ср.: *Hooke S. H.* Myth and Ritual. London, 1935. P. 9, 19, 34 sq.

[52] См.: *Labat R.* Le caractere religieux de la royauté assyro-babylonienne. Paris, 1939. P. 247 sq.

[53] Ibid.; об элементах аналогичного ритуально-мифологического комплекса в Израиле. См.: *Pataï R.* P. 90 sq.

[54] Ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 306 и сл.

ралий[31*] (27 апреля) и прикасавшиеся к женщинам рукой во время луперкалий[32*], чтобы уберечь их от бесплодия; вольности, допускаемые по всей Индии по случаю праздника Холи; обычный для всей Центральной и Северной Европы разгул во время празднования урожая, борьба с которым стоила стольких трудов церковным властям (см., например, Оксерский собор 590 г. и т. д.), — все эти ритуальные действа имели также сверхчеловеческие прототипы и были направлены на обеспечение всеобщего плодородия и изобилия (о космологическом значении оргии см. гл. II).

Для цели нашего исследования не имеет значения, в какой мере брачные *обряды* и оргия сами по себе участвовали в создании *мифов*, их оправдывающих. Важно то, что оргия, как и бракосочетание, являли собой ритуалы, имитирующие сакральные действия или определенные эпизоды из сакральной драмы Космоса; важно, что человеческие акты узаконивались с помощью внечеловеческой модели. То, что миф иногда следовал за обрядом (например, церемониальные добрачные союзы предшествовали возникновению мифа о добрачных отношениях между Герой и Зевсом, мифа, который служил им оправданием), — эта констатация ничуть не умаляет сакрального характера ритуала. Миф запаздывает лишь как *формула*, но содержание его архаично и связано с таинствами, то есть с актами, предполагающими абсолютную, внечеловеческую реальность.

Архетипы «мирской» деятельности

Обобщая, можно было бы сказать, что архаический мир игнорирует мирскую деятельность: любое действие, имеющее точный смысл (охота, рыболовство, сельское хозяйство, игры, конфликты, секс и т. д.), каким-то образом участвует в сакральном. Как мы увидим ниже, мирскими являются только такие действия, которые лишены мистического значения, то есть у которых нет образцов для подражания. Таким образом, можно сказать, что всякое ответственное действие, преследующее точно намеченную цель, является для архаического мира ритуалом. Но поскольку бóльшая часть этих действий претерпела длительный процесс десакрализации и стала в современных обществах мирской, мы сочли целесообразным сгруппировать их отдельно.

Возьмем, например, танец. Изначально все танцы были сакральными, иначе говоря, они имели внечеловеческую модель. Иногда эта модель могла быть тотемным символическим животным, его движения воспроизводились с целью избавиться с помощью магии от его конкретного, сиюминутного присутствия, или размножить его количественно, или добиться воплощения человека в животное; в других случаях эта модель была дана божеством (как, например, пирриха[33*], танец с оружием, учрежденный Афиной, и т. д.) или героем (танец Тезея в лабиринте); иногда танец исполнялся с целью снискать пищу, воздать почести мертвым или поддержать порядок во Вселенной, исполнялся он

также и во время инициаций, магически-религиозных церемоний, бракосочетаний и т. д. Все вышеперечисленное мы можем не обсуждать. Нас интересует только предполагаемое внечеловеческое происхождение танца (так как любой танец создавался «во время óно», в мифическое правремя, «предком», тотемным животным, богом или героем). Модель хореографических ритмов находится вне мирской жизни человека. Воспроизводят ли они движение тотемного или символического животного (или же астральных тел), являются ли они сами по себе ритуалом (лабиринтообразные извивы, прыжки, жесты, производимые с помощью церемониальных предметов, и т. п.), танец всегда имитирует архетипический жест или знаменует мифический момент. Одним словом, это — повторение, а следовательно, реактуализация «времени óного».

Битвы, конфликты, войны носят чаще всего ритуальный характер. Это побудительное противопоставление двух частей клана или борьба между представителями божественных сил (например, в Египте — борьба между группами, представляющими Осириса и Сета), но оно всегда знаменует собой какой-либо эпизод из космической или сакральной драмы. Ни в коем случае нельзя объяснить войну или поединок рационалистическими мотивами[34*]. Хокарт совершенно справедливо обратил внимание на ритуальную роль военных действий[55]. Каждое повторение конфликта воспроизводит архетипическую модель.

В нордической традиции первый поединок состоялся, когда Тор, вызванный великаном Хрунгниром, встретил его «на границе» и победил в поединке. Этот мотив повторяется в индоевропейской мифологии, и Жорж Дюмезиль[56] прав, считая его более поздней, но тем не менее подлинной версией очень древнего сценария посвящения в воины. Молодой воин должен был воспроизвести битву Тора и Хрунгнира; посвящение в воины, собственно, заключается в акте храбрости, мифическим прототипом которого является предание смерти трехголового чудовища. Бешеные *берсерки*, свирепые воины, точно воспроизводили состояние священной ярости (*wut, ménos, furor*) изначальной модели.

Индийская церемония возведения на престол — *раджасуя* — есть «всего лишь земное воспроизведение древнего обряда, с помощью которого возвел себя на престол Варуна, первый Властелин; и это бесконечно повторяется брахманами... В продолжение всех ритуальных пояснений надоедливо и назидательно повторяется, что царь делает тот или иной жест потому, что на заре времен в день своего восшествия на престол Варуна сделал такой жест»[57]. Тот же механизм можно обнаружить во всех остальных традициях в той мере, в какой это позволяют имею-

[55] См.: *Hocart A. M.* Le progrès de l'homme. Paris, 1935. P. 188 sq., 319 sq.; см. также: *Mac Leod W. Ch.* The Origin and History of Politics. N. Y., 1931. P. 217 sq.

[56] См.: [*Dumézil G.*] Mythes et dieux des Germains. Paris, 1939. P. 99 sq.; *Idem.* Horace et les Curiaces. Paris, 1942. P. 126 sq.

[57] *Dumézil G.* Ouranós-Varuna. Paris, 1934. P. 42, 62.

щиеся в нашем распоряжении материалы (см. классические работы Морé о сакральном характере власти фараона в Египте, а также Лаба об ассиро-вавилонской царской власти). Ритуалы, которые выполняют при строительстве, повторяют прадействие космогонического строительства. Жертвоприношение, совершаемое при возведении дома (храма, моста и т. д.), есть лишь имитация на человеческом уровне изначальной жертвы, приносившейся «во время óно», чтобы дать жизнь всему миру (см. гл. II).

Что касается магической и лечебной силы некоторых трав, то они обязаны ею также небесному прототипу растения или тому, что оно было первоначально сорвано каким-либо божеством. Любое растение ценно не само по себе, а лишь благодаря своей причастности к какому-либо архетипу или повторению определенных жестов и слов, которые, оберегая растение от мирского окружения, освящают его. Так, две формулы англо-саксонских заклинаний XVI века, которые обычно произносились при сборе лекарственных трав, указывают на происхождение их целебных свойств — впервые (*ab origine*) они выросли на священной горе Голгофе (в Центре Земли): «Привет тебе, священная трава[58], растущая на земле, сначала ты росла на горе Голгофе, ты хороша для всяких ран, я рву тебя во имя доброго Иисуса». «Священна ты, вербена, какая растешь на земле, потому что сначала нашли тебя на горе Голгофе. Ты излечила нашего Иисуса Христа и закрыла его кровоточащие раны, во имя (Отца, Сына и Святого духа) я срываю тебя». Целебность этих трав приписывают тому, что их прототип был обнаружен в решающий момент правремени («времени óного») на горе Голгофе. Они были освящены, потому что врачевали раны Искупителя. Целебность сорванных трав определяется лишь тем, что собирающий их повторяет изначальный жест исцеления. Вот почему в древней формуле заклинания говорится: «Мы пойдем собирать травы, чтобы возложить их на раны Спасителя»[59].

Эти формулы христианской народной магии идут от древней традиции. В Индии, например, трава *капиттхака* (*Feronia elephantum*) исцеляет от полового бессилия, так как *ab origine* Гандхарва использовал ее для того, чтобы вернуть Варуне его мужскую силу. Следовательно, ритуальный сбор травы, в сущности, является повторением действия Гандхарвы. «Тебя, траву, которую Гандхарва выкопал для Варуны, потерявшего мужскую силу, тебя мы выкапываем!» (*Атхарваведа*, IV, 4, 1). Длинное заклинание, приведенное в Парижском папирусе, указывает на исключительность срываемой травы: «Тебя посеял Крон, собрала Гера, сохранил Аммон, породила Изида, вскормил Зевс, насылающий дождь, ты выросла благодаря Солнцу и росе...» Христиане считают, что лекарст-

[58] См. у В. Шекспира: «трава благодати, воскресная трава» (*Гамлет*, IV). *(Примеч. перев.)*

[59] См.: *Ohrt F.* Herba, gratia plena // FF. Communications. Helsinki, 1929. № 82. P. 17, 18; *Eliade M.* La Mandragore et le mythe de la «naissance miraculeuse» // Zalmoxis. Paris; Bucarest, 1943. Vol. 3. P. 23; *Idem.* Traité d'Histoire des Religions. P. 257 sq.

венные травы обладают силой потому, что вначале были найдены на горе Голгофе. Согласно древним, травы обязаны своими целебными свойствами именно тому, что были впервые открыты богами. «Ты, буквица, которую нашел впервые Эскулап или кентавр Хирон...» — такое заклинание содержится в одном трактате о лекарственных травах[60].

Было бы неинтересно — и даже бесполезно для замысла этого очерка — перечислять мифические прототипы всех видов человеческой деятельности. Например, что человеческое правосудие, которое зиждется на идее «закона», имеет своим небесным и трансцендентным прототипом космический порядок (*дао, артха, рита, цедек, темис*[35*] и т. д.) — это слишком хорошо известно, чтобы на этом специально останавливаться. «Творения человеческого искусства являются имитациями творений искусства божественного» (*Айтарея брахмана*, VI, 27; Платон, *Законы*, 667 — 669; *Политик*, 306 и т. п.); что это один из лейтмотивов архаических эстетик, замечательно показано в исследованиях Ананды К. Кумарасвами[61]. Интересно отметить, что даже состояние блаженства (*эвдемонии*) само по себе есть имитация божественного существования, не говоря уже о разного рода состояниях экстаза, порождаемых в душе человека повторением определенных действий, совершавшихся божествами «во время óно» (дионисийские оргии и т. д.). «Созерцание — вот суть деяний Бога, чье блаженство превосходит все, и среди человеческих деяний блаженны те, что ближе всего подходят к деяниям божественным» (*Никомахова этика* 1778b, 21); «Как можно более уподобиться Богу» (*Теэтет*, 176 e), «так совершенство человека есть уподобление божеству» (*haec hominis est perfectio similitudo Dei*) (св. Фома Аквинский).

Мы считаем нужным добавить, что для «первобытного мышления» все важнейшие акты повседневной жизни были явлены изначально богами или героями. Люди лишь повторяют до бесконечности эти образцовые и парадигматические действия. Австралийское племя юин убеждено, что «Всеотец» Дарамулун изобрел специально для них орудия труда и оружие, которыми они пользуются и поныне. А племени курнаи известно, что Мунгангуа, Высшее существо, обитало в начале всех времен на Земле по соседству с ним, чтобы научить его изготовлять орудия труда, лодки, оружие, — «словом, всем работам, какие оно знает»[62]. На Новой Гвинее многие мифы повествуют о долгих странствиях по морю, представляя в этом своем качестве прообразы не только для современных мореплавателей, но и для всех остальных видов человеческой деятельности, «идет ли речь о любви, о войне, о рыбной ловле, о том, чтобы вызвать дождь, или же о чем бы то ни было... Рассказ содержит прообразы, прецеденты для различных случаев, которые могут возникнуть при строительстве судна; связанные с ними половые

[60] См.: *Delatte A.* Herbârius. 2. Aufl. Lüttich, 1938. P. 100, 102.

[61] См.: *Coomaraswamy A. K.* The Philosophy of Mediaeval and Oriental Art // Zalmoxis. Paris; Bucarest, 1938. Vol. I. P. 20 — 49; *Idem.* Figures of Speech or Figures of Thought. London, 1946. P. 29 — 96.

[62] *Howitt A. W.* Op. cit. P. 543, 630.

табу и т. д.». Когда предводитель выходит в море, он персонифицирует мифического героя Аори. «На нем одежда, в какую, согласно мифу, был одет Аори, у него так же зачернено лицо, а в волосах — *love*, подобное тому, которое Аори снял с головы Ивири. Он танцует на платформе[63] и разводит в стороны руки, как Аори раскидывал свои крылья... Один рыбак сказал мне, что, отправляясь стрелять рыбу (из своего лука), он представлял себя самим Кивавиа. Он не молил о благосклонности и помощи этого мифического героя: он отождествлял себя с ним»[64].

Эта символика мифических прецедентов встречается и в других первобытных культурах. По поводу калифорнийских каруков Дж. Харрингтон пишет: «Все, что делал карук, он делал потому, что так делали иксарейявы в мифические времена. Эти иксарейявы были людьми, жившими в Америке до прихода индейцев. Современные каруки, не зная, как лучше истолковать это слово, переводят его как «владыки», «вожди», «ангелы»... Они оставались с ними лишь столько времени, сколько было необходимо, чтобы распространить и привить все обычаи, каждый раз повторяя карукам: «Вот как это должны делать люди». Их действия и слова еще и сегодня передаются и входят в состав магических заклинаний каруков»[65].

Потлач[36*] — любопытная система ритуального обмена, которая встречается на северо-западе Америки и которой Марсель Мосс посвятил свое знаменитое исследование[66], — является лишь повторением обычая, введенного предками в мифические времена. Нетрудно привести и многие другие примеры[67].

Мифы и история

Каждый из примеров, приводимых в этой главе, раскрывает нам ту же самую «первобытную» онтологическую концепцию: предмет или действие становятся реальными лишь в той мере, в какой они *имитируют* или *повторяют* архетип. Таким образом, реальность достигается исключительно путем повторения или участия, все, что не имеет образцовой модели, «лишено смысла», иначе говоря, ему недостает реальности. Отсюда — стремление людей стать архетипическими и парадигма-

---

[63] См. у Миклухо-Маклая: «На одной стороне пироги находится вынос. На перекладинах выноса находится платформа...» (*Миклухо-Маклай Н. Н.* Путешествия. Дневники путешествий на Новую Гвинею и острова Адмиралтейства в 1871 — 1883 годах. М.; Л., 1936. С. 214). *(Примеч. перев.)*

[64] Ф. Е. Вильямс, цит. по: *Lévy-Bruhl L.* La Mythologie primitive. Paris, 1935. P. 162 — 164.

[65] Дж. П. Харрингтон, цит. по: *Lévy-Bruhl L.* Op. cit. P. 165.

[66] См.: *Mauss M.* Essai sur le don, forme archaique de l'échange // Année Sociologique. P., 1923 — 1924. Vol. 2. Folge I.

[67] См.: *Coomaraswamy A. K.* Vedic Exemplarism // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1935. Vol. 1. P. 44 — 64; *Idem.* The Rig-Veda as Land-náma-bók. London, 1935.

тическими. Такая тенденция может показаться парадоксальной в том смысле, что человек традиционных культур признавал себя реальным лишь в той мере, в какой он переставал быть самим собой (с точки зрения современного наблюдателя), довольствуясь *имитацией* и *повторением* действий кого-то *другого*. Иными словами, он признавал себя *реальным*, «действительно самим собой» именно в той мере, в какой переставал им быть. А потому можно было бы сказать, что эта «первобытная» онтология имеет платоническую структуру, а Платон в таком случае мог бы считаться философом по преимуществу «первобытной ментальности», то есть мыслителем, сумевшим наделить философской ценностью способы существования и поведения архаического человека. Конечно, это нисколько не умаляет «оригинальности» его философского гения, поскольку великой заслугой Платона остается его попытка теоретически оправдать такое видение архаического человека, пользуясь диалектическими средствами, которые предоставила в его распоряжение духовная культура его эпохи.

Но наш интерес направлен сейчас не на этот аспект философии Платона, а на архаическую онтологию. Признание платонической структуры за этой онтологией особенно далеко нас не приведет. Столь же важным является второй вывод, к которому приводит нас анализ фактов, изложенных на предыдущих страницах, а именно отмена времени путем имитации архетипов и повторения парадигматических действий. Жертвоприношение, например, не только точно воспроизводит первоначальное жертвоприношение, явленное богом *ab origine*, в начале времен, но оно и *происходит* в этот самый мифический изначальный момент; иными словами, любое жертвоприношение *повторяет* первоначальное жертвоприношение и *совпадает* с ним во времени. Все жертвы приносятся в один и тот же мифический момент Начала; благодаря парадоксу ритуала мирское время и длительность прерываются. И это относится ко всем *повторениям*, ко всем имитациям архетипов; благодаря такой имитации человек переносится в мифическую эпоху, в которой впервые были явлены архетипы. Таким образом, мы обнаруживаем второй аспект первобытной онтологии: по мере того как некоторое действие (или предмет) приобретает определенную *реальность*, благодаря повторению парадигматических действий, и только благодаря этому, осуществляется неявная отмена мирского времени, длительности, «истории», и тот, кто воспроизводит образцовое действие, переносится таким образом в мифическое время первого явления этого действия-образца.

Отмена мирского времени и перенесение человека в мифическое время происходит, естественно, только в существенные периоды времени, — тогда, когда человек является *действительно самим собой*: в моменты совершения обрядов или других важных действий (питание, рождение, церемонии, охота, рыбная ловля, война, труд и т. п.). Остальная часть его жизни проходит в мирском времени, лишенном значения, — в «становлении». Брахманические тексты проливают яркий свет на не-

однородность этих двух времен — священного и мирского, а также статуса богов, связанных с бессмертием, и статуса человека, связанного со «смертью». Повторяя архетипическое жертвоприношение, приносящий жертву во время церемониального обряда покидает обыденный мир смертных и погружается в божественный мир бессмертных. И об этом он говорит такими словами: «Я достиг Неба, богов; я стал бессмертным!» (*Тайттирия самхита*, I, 7, 9). И если бы он спустился обратно в обыденный мир, покинутый им во время обряда, без определенных приготовлений, он умер бы на месте; вот почему необходимы различные ритуалы десакрализации, помогающие вернуть принесшего жертву в мирское время. То же самое происходит и при церемониальном половом соединении: человек перестает существовать в мирском времени, лишенном смысла, поскольку он имитирует божественный архетип («Я — Небо, Ты — Земля» и т. д.: *Брихадараньяка упанишада*, VI, 4, 20). Меланезийский рыбак, отправляясь в море, *становится* героем Аори и оказывается перенесенным в мифические времена, в тот момент, когда состоялось парадигматическое путешествие. Так же как мирское пространство упраздняется символикой Центра, переносящей любой храм, дворец или здание в одну и ту же центральную точку мифического пространства, так и любое наделенное смыслом действие, совершаемое архаическим человеком, любое *реальное* действие — любое повторение какого-либо архетипического жеста, — приостанавливает длительность, упраздняет мирское время и включается во время мифическое.

В том, что это отрешение от мирского времени отвечает внутренней потребности архаического человека, мы сможем убедиться в следующей главе при рассмотрении ряда параллельных понятий, связанных с возрождением времени и с символикой Нового года. Мы тогда поймем смысл этой потребности, и нам станет ясно, что человек архаических культур с трудом переносил «историю» и периодически старался ее упразднить. А примеры, рассмотренные нами в этой главе, приобретут совсем другое значение. Но прежде, чем перейти к проблеме возрождения времени, следует с различных точек зрения взглянуть на механизм *превращения человека в архетип с помощью повторения*. Возьмем конкретный случай: в какой мере коллективная память сохраняет воспоминание об историческом событии? Мы уже видели, что воин, кем бы он ни был, имитирует какого-либо «героя» и стремится приблизиться к этой архетипической модели. Посмотрим теперь, что помнит народ об историческом персонаже, хорошо известном по документальным свидетельствам. Анализируя проблему под этим углом зрения, мы сделаем шаг вперед, поскольку на этот раз будем иметь дело с обществом, которое, будучи «народным», никак не может быть названо «первобытным».

Итак, ограничимся единственным примером — известным парадигматическим мифом о битве между героем и гигантским змеем, часто трехголовым, которого иногда заменяет морское чудовище (Индра,

Геракл и др.; Мардук). Там, где традиция еще сохраняет какую-то актуальность, великие владыки рассматривают себя как имитаторов изначального героя: Дарий считал себя новым Фратаоной, мифическим иранским героем, убившим трехголовое чудовище; *для* него — и *через* него — история возродилась, ибо она была на самом деле реактуализацией изначального героического мифа. Противники фараона рассматривались как «сыны разорения, волки, псы» и т. д. В тексте, названном *Книга Апофиса*[37*], враги, с которыми сражается фараон, отождествляются с драконом Апофисом, тогда как сам фараон уподобляется богу Ра, победителю дракона[68]. То же самое преображение истории в миф, но под другим углом можно обнаружить в представлениях древнееврейских поэтов. Чтобы «вытерпеть историю» — военные поражения и политические унижения, — древние евреи истолковывали современные им события с помощью очень древнего космогонически-героического мифа, в котором предусматривалась — разумеется, временная — победа дракона, а главное — его конечная гибель от руки Царя-мессии. Так их воображение придает языческим царям (фрагмент *Zadochite*, IX, 19 — 20) черты дракона: таков Помпей, описанный в псалмах Соломона[38*] (IX, 29), Навуходоносор, изображенный Иеремией (51: 34). А в *Завещании Асира*[39*] (VII, 3) Мессия убивает дракона под водой (см. псалом 7: 13).

В случаях Дария и фараона, как и в случае мессианистской традиции древних евреев, мы имеем дело с концепцией «элиты», интерпретирующей историю современности с помощью мифа. Речь идет, таким образом, о целом ряде современных событий, которые расчленяются и интерпретируются в соответствии с вневременной моделью героического мифа. Современным гиперкритиком претензии Дария могут восприниматься как хвастовство или политическая пропаганда, а мифическое превращение языческих царей в драконов — как хитроумное изобретение древнееврейского меньшинства, неспособного выдержать «историческую реальность» и стремящегося любой ценой утешиться, находя прибежище в мифе и в *wishful-thinking*[69]. Подобная интерпретация была бы ошибочной, поскольку она не считается со структурой архаического мышления; это вытекает, между прочим, из того факта, что народная память совершенно аналогичным образом расчленяет и интепретирует исторические события и личности. Если превращение биографии Александра Македонского в миф можно отнести на счет литературных истоков и на этом основании говорить о ее неправдоподобности, то этого нельзя сказать о документах, о которых речь пойдет ниже.

Дьедонне де Гозон, третий великий магистр ордена рыцарей-иоаннитов с острова Родос, прославился тем, что убил дракона из Мальпассо. Легенда, как это было принято, наделила принца де Гозона атрибутами святого Георгия, известного своей победой над чудовищем. Нет на-

[68] Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena, 1915. S. 98 sq.

[69] Попытка выдавать желаемое за действительное. *(Примеч. перев.)*

добности уточнять, что в документах того времени нет никаких упоминаний о схватке принца де Гозона с драконом и речь об этом заходит лишь около *двух веков* спустя после рождения героя. Иными словами, в силу того простого факта, что он считался *героем*, принц де Гозон был включен в категорию, архетип, не имевший никакого отношения к его действительным, *историческим* подвигам, но наделивший его мифической биографией, из которой *невозможно* было опустить битву с пресмыкающимся чудовищем[70].

П. Караман в серьезно документированном исследовании о происхождении исторической баллады сообщает нам, что от реального исторического события (особенно суровой зимы, упоминаемой в хронике Мунклавия, а также и в других польских источниках, во время которой целая турецкая армия погибла в Молдавии) в румынской балладе, посвященной этому катастрофическому для турок походу, не осталось почти ничего, — историческое событие целиком перешло в область мифического (сражение Малкош-паши с царем Зимой[71] и т. д.).

Такая «мифологизация» исторических личностей и событий наблюдается аналогично и в героической поэзии южных славян. Марко Кралевич[40*], герой южнославянской эпопеи, прославился своею храбростью во второй половине XIV века. Его историческое существование не вызывает сомнений; известна даже дата его смерти (1394 год). Но стоило Марко оставить след в памяти народа, как его истинная личность была забыта, а биография — перестроена в соответствии с мифическими нормами. Он становится сыном *вилы*, феи, точно так же, как и греческие герои были детьми нимф или наяд. Его жена — тоже *вила*, которую он завоевал хитростью и от которой старательно прячет ее крылья, опасаясь, как бы она не улетела от него (что и происходит в некоторых вариантах баллады после рождения первого ребенка, ср. миф о маорийском герое Таухаки, которого его жена-фея, спустившаяся с неба, покинула сразу же после рождения ребенка). Марко сражается с трехглавым драконом и убивает его, по аналогии с архетипической моделью Индры, Фратаоны, Геракла и других[72]. В соответствии с мифом о «бра-

[70] См.: *Hasluck F. W.* Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929. Vol. 2. P. 64 sq.

[71] См.: *Caraman P.* Geneza baladei istorice // Anuarul Archivei de Folklor. Bucarest, 1933 — 1934. Vol. 1 — 2.

[72] Здесь не место заниматься подробным анализом мифа о битве чудовища с героем (см.: *Schweitzer B.* Heracles. Tübingen, 1922; *Lods A.* Compts rendus de l'Académie des Inscriptions. Paris, 1943. P. 283 sq.). Вполне вероятно, как предполагает Дюмезиль (Horace et les Curiaces, особенно p. 126 sq.), что битва героя с трехглавым чудовищем есть превращенный в миф архаический обряд инициации. Что подобная инициация не всегда принадлежит к «героическому» типу, можно заключить, между прочим, проведя параллель с Британской Колумбией, что было отмечено Дюмезилем (p. 129 — 130), у которого также говорится о шаманской инициации. Если в христианской мифологии св. Георгий «героически» сражается с драконом и убивает его, то другие святые добиваются того же результата без сражения (см. французские легенды о св. Самсоне, св. Юлиане, св. Маргарите, св. Бье и др.; см.:

тьях-врагах», он также сражается со своим братом Андрией и убивает его. Посвященный Марко цикл изобилует анахронизмами, как и другие архаические эпические циклы. Умерший в 1394 году Марко оказывается то другом, то врагом Яноша Хуньяди[41*], отличившегося в войнах с турками около 1450 года. Интересно отметить, что сближение этих двух героев зафиксировано в рукописях эпических баллад XVII века, то есть *через двести лет* после смерти Хуньяди. В современных эпических поэмах анахронизмы гораздо более редки[73]. Прославляемым в них персонажам еще не хватило времени, чтобы превратиться в мифических героев.

Мифический ореол окружает и других героев эпоса южных славян. Вукашин[42*] и Новак женятся на *вилах*. Вук[43*] («Дракон-Деспот») сражается с ястребацким[74] драконом и сам может превращаться в дракона. Вук, правивший в Сриеме[75] между 1471 и 1485 годами, приходит на помощь Лазарю и Милице, умершим примерно за сто лет до этого. В поэмах, действие которых восходит к первой Косовской битве[44*] (1389 г.), речь идет о персонажах, умерших за двадцать лет до того (например, Вукашин), или о тех, кому еще предстояло умереть спустя столетие (герцог Стефан[45*]). Феи (*вилы*) исцеляют раненых героев, оживляют их, предсказывают им будущее, предупреждают о грозящих опасностях и т. д., в точности так же, как в мифах существо в образе женщины помогает и защищает героя. Не упущено ни одно «героическое» испытание: попасть стрелой в яблоко, перескочить через несколько коней, узнать девушку среди группы одинаково одетых юношей и т. д.[76].

Некоторые герои русских былин, вполне вероятно, имеют исторические прототипы. Многие герои Киевского цикла упоминаются в летописях. Но их историчность на этом и кончается. Невозможно даже уточнить, кто такой князь Владимир, стоящий в центре Киевского цикла, — Владимир I, умерший в 1015 году, или его правнук Владимир II, кото-

---

Sebillot P. Le Folklore de la France. Paris, 1904. Vol. 1. P. 468; 1906. Vol. 3. P. 298, 299). С другой стороны, не следует забывать, что, помимо своей фактической роли в обрядах и мифах героической инициации, дракон во многих других традициях (австрало-азиатской, индийской, африканской и др.) является носителем космологической символики, символизируя инволюцию, доформальный способ существования мира, нерасчлененное «Одно», предшествующее Сотворению (см.: *Coomaraswamy A. K.* The Darker Side of the Dawn. Washington, 1935; *idem.* Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci // Speculum. Janvier 1944. P. 1 — 25). Именно поэтому змеи и драконы почти везде отождествляются с «хозяевами места», с «автохтонами», против которых должны сражаться пришельцы, «завоеватели», те, кто должен «формировать» (то есть «создавать») завоеванные территории. (Об ассимиляции змей и «автохтонов», см.: *Autran Ch.* L'Epopée indoue. Paris, 1946. P. 66 sq.)

[73] *Chadwick H. Munro, Kershaw N.* The Growth of Literature. Cambridge, 1932 — 1940. Vol. 2. P. 375 sq.

[74] Ястребац — горный район в Южной Сербии. *(Примеч. перев.)*

[75] Срием — историческая область в Сербии. *(Примеч. перев.)*

[76] См. тексты и библиографию в: *Chadwick H. Munro, Kershaw N.* Op. cit. Vol. 2. P. 374 — 389, etc.

рый правил с 1113 по 1125 год[46*]. Что касается главных героев былин этого цикла — Святогора, Микулы и Вольги, — в их образах и в их приключениях не осталось почти никаких исторических элементов. В конце концов они, как две капли воды, напоминают героев мифов и народных сказок. Один из персонажей Киевского цикла, Добрыня Никитич, выступающий иногда в былинах как племянник Владимира, самой громкой своей славой обязан чисто мифическому подвигу: он убивает дракона о двенадцати головах. Другой былинный герой, Святой Михаил из Потуки, в свою очередь, убивает дракона, готового пожрать девушку, принесенную ему в жертву[47*].

Здесь мы наблюдаем превращение исторического персонажа в мифического героя. Речь идет не только о сверхъестественных явлениях, призванных «усугубить» легенду: например, герой Киевского цикла Вольга превращается в птицу или в волка, совсем как шаман[48*] или персонаж древних легенд; Егорий рождается на свет с серебряными ногами, с золотыми руками и головой, усыпанной жемчугом;[49*] Илья Муромец напоминает скорее великана из народных сказок — не похваляется ли он, что притянет Небо к Земле? — и т. д. Есть и другой аспект: мифологизация исторических прототипов героев народного эпоса совершается по эталонному образцу — они «создаются по подобию» героев древних мифов. Все они похожи друг на друга чудесным рождением и, как в Махабхарате или в поэмах Гомера, по крайней мере один из их родителей оказывается божеством. Как в тюркских и полинезийских эпических песнях, герои предпринимают путешествие на Небо или спускаются в преисподнюю.

Повторим еще раз: исторический характер персонажей, воспеваемых эпической поэзией, не ставится под сомнение. Но их историчность не способна долго противостоять разъедающему действию мифологизации. Историческое событие само по себе, каким бы оно ни было важным, не удерживается в народной памяти, и воспоминание о нем воспламеняет поэтическое воображение лишь постольку, поскольку это историческое событие приближается к мифической модели. В былине, посвященной бедствиям наполеоновского нашествия 1812 года[50*], забыта роль царя Александра I как главнокомандующего русской армии, забыто название Бородина и его значение, и надо всем возвышается одна лишь фигура народного героя — Кутузова. В 1912 году целая сербская бригада видела, как Марко Кралевич возглавил штурм Прилепской крепости, которая за много веков до того была твердыней этого народного героя: достаточно было особо героического подвига, чтобы коллективное воображение воспользовалось им и отождествило его с традиционным архетипом действий Марко, тем более что речь шла о его собственной крепости.

«Миф есть последняя — а не первая — стадия в развитии героя»[77]. Но это подтверждает вывод, к которому пришли многие исследователи,

[77] *Chadwick H. Munro, Kershaw N.* Op. cit. Vol. 3. P. 762.

например Караман и другие, что память об истинном историческом событии или подлинном персонаже хранится в народе не более двух или трех столетий. Это связано с тем, что память народа с трудом удерживает отдельные «индивидуальные» события и «подлинные» лица. Она функционирует посредством иных структур: вместо *событий — категории*, вместо *исторических лиц — архетипы*. Историческая личность уподобляется своему мифическому прообразу (герою и т. п.), а событие ассимилируется с категорией мифических действий (борьба с чудовищем, братья-враги и т. д.). Если в некоторых эпических поэмах и сохраняется то, что принято называть «исторической истиной», то эта «истина» почти никогда не имеет отношения к *определенным* лицам и событиям, а лишь к установлениям, обычаям, пейзажам. Так, например, по наблюдениям М. Мурко, сербские эпические поэмы довольно точно описывают жизнь вдоль австро-турецкой и турецко-венецианской границ до заключения Карловицкого мира в 1699 году[78]. Но подобные «исторические истины» не имеют отношения к «лицам» или «событиям», распространяясь лишь на традиционные формы социальной и политической жизни («становление» которых происходит медленнее, чем «становление» индивида), — одним словом, архетипы.

Коллективная память внеисторична. Это утверждение не подразумевает ни «народного происхождения» фольклора, ни «коллективного творчества» в эпической поэзии. Мурко, Чедвик и другие ученые раскрыли роль творческой личности, «художника», в создании и развитии эпической поэзии. Мы хотим лишь сказать, что, независимо от истоков фольклорных сюжетов и от более или менее крупного таланта творца эпической поэзии, память об исторических событиях и о подлинных персонажах меняется по истечении двух-трех столетий так, чтобы их можно было подвести под шаблон архаического способа мышления, неспособного к восприятию *индивидуального* и удерживающего (в памяти) лишь *образцовое*. Это сведéние событий к категориям, а личностей — к архетипам происходит в сознании европейских народных слоев вплоть до наших дней в соответствии с архаической онтологией. Можно было бы сказать, что народная память возвращает историческому персонажу нового времени его значение имитатора архетипа и воспроизводителя архетипических действий — значение, которое хорошо сознавали и продолжают сознавать члены архаических обществ (как показывают примеры, приведенные в этой главе), но о котором забыли такие исторические лица, как Дьедонне де Гозон или Марко Кралевич.

Иногда — очень редко — удается застать врасплох превращение события в миф. Незадолго до последней войны румынскому фольклористу Константину Браилою довелось записать замечательную балладу в

---

[78] См.: *Murko*. La poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX[e] siècle. Paris, 1929. P. 29. Исследование исторических и мифических элементов в германском, кельтском, скандинавском и других эпосах выходит за рамки данного очерка. По этому вопросу мы отсылаем читателя к трем томам Чедвика.

одной деревне в Марамуреше. Речь шла о трагической любви: юного жениха околдовала горная фея и за несколько дней до его свадьбы из ревности столкнула с высокой скалы. На следующее утро пастухи нашли его тело и его шапку, застрявшую в ветвях дерева. Они отнесли тело в деревню, а навстречу им вышла невеста: увидев своего жениха бездыханным, она затянула похоронный плач, полный мифологических аллюзий, — литургический текст, исполненный дикой красоты. Таково было содержание баллады. Продолжая записывать встречавшиеся ему варианты баллады, фольклорист спрашивал, когда произошла эта трагедия; ему отвечали, что это старинная история, случившаяся «давным-давно». Но, продолжая свои расспросы, фольклорист узнал, что это произошло не больше сорока лет назад. Он выяснил даже, что героиня события еще жива. Навестив ее, он услышал всю историю из ее собственных уст. Это была довольно банальная трагедия: однажды вечером ее жених по неосторожности сорвался в пропасть: он умер не сразу; горцы услышали его крики и отнесли его в деревню, где он вскоре и скончался. На похоронах невеста вместе с другими женщинами деревни повторяли обычные обрядовые плачи без каких бы то ни было упоминаний о горной фее.

Таким образом, несмотря на присутствие главного свидетеля, хватило нескольких лет, чтобы лишить событие всякой исторической подлинности, превратив его в легендарное повествование: ревнивая фея, убийство жениха, обнаружение бездыханного тела, плач невесты, полный мифологических аллюзий. Почти все жители деревни были современниками подлинного исторического события; но этот факт сам по себе не мог их удовлетворить: трагическая гибель жениха накануне свадьбы — это не то что простая смерть от несчастного случая; ей присуще оккультное значение, которое может проявиться, лишь будучи включено в мифическую категорию. Мифологизация этого несчастного случая не ограничилась созданием баллады: историю ревнивой феи рассказывали, даже свободно, «прозаически» беседуя о смерти жениха. Когда фольклорист обратил внимание жителей деревни на подлинную версию события, они отвечали, что старуха все забыла, от великой тоски она почти лишилась ума. Миф говорил правду, а подлинная история уже была просто ложью. И разве *миф* не был действительно правдивее, коль скоро он придал *истории* более глубокое и насыщенное звучание — он явил людям трагическую судьбу.

Внеисторический характер народной памяти, неспособность коллективной памяти хранить исторические события и лица (или способность сохранять их лишь в той мере, в какой она преобразует их в архетипы, то есть уничтожает все их «исторические» и «личные» особенности) ставят ряд новых проблем, от рассмотрения которых нам придется пока воздержаться. Но мы уже сейчас можем задать себе вопрос: не свидетельствует ли та роль, которую играют архетипы в сознании архаического человека, и неспособность народной памяти сохранить что-либо, кроме архетипов, о чем-то большем, нежели простое сопротивле-

ние традиционной духовности по отношению к истории; не раскрывают ли они нам несостоятельность или, по крайней мере, вторичный характер человеческой личности как таковой, — личности, чья творческая непосредственность и составляет в конечном счете подлинность и необратимость истории? Во всяком случае, замечательно, что, с одной стороны, народная память отказывается хранить индивидуальные, «исторические» элементы биографии героя, а с другой стороны, случаи наиболее высокого мистического опыта предполагают в конечном счете возвышение личностного бога до Бога надличностного. С этой точки зрения было бы поучительно сравнить выработанные различными традициями представления о загробном существовании. Превращение умершего в Предка соответствует включению индивида в некоторую архетипическую категорию. Во многих традициях — например, в Греции — души обыкновенных покойников более не имеют «памяти»[51*], иначе говоря, теряют то, что можно было бы назвать их исторической индивидуальностью. Превращение мертвых в *ларв* (злых духов) и т. п. означает в некотором смысле их воссоединение с безличным архетипом Предка. Становится понятным, почему в греческой традиции только герои сохраняют свою личность (свою память) после смерти: совершая в течение земной жизни лишь *образцовые* действия, герой сохраняет память, потому что эти действия с определенной точки зрения были *безличными*.

Даже если оставить в стороне понятие превращения мертвых в Предков и рассматривать факт смерти как завершение «истории» индивида, остается вполне естественным, что память об этой «истории» ограничена или, иными словами, что память о страстях, событиях, обо всем, что связано с индивидуальностью как таковой, прекращается в определенный момент посмертного существования. Что же касается возражения, согласно которому безличное существование равносильно подлинной смерти (в той мере, в какой только личность и память, связанная с длительностью и историей, могут называться существованием), то оно имеет силу лишь с точки зрения «исторического сознания», иными словами — с точки зрения современного человека, поскольку архаическое сознание не придает никакого значения «личным» воспоминаниям. Нелегко уточнить, что могло бы означать такое «существование безличного сознания», хотя некоторые духовные переживания и позволяют получить представление об этом; что есть от «личного» или от «исторического» в чувстве, которое испытываешь, слушая музыку Баха, в том внимании, которое необходимо для решения математической задачи, в сосредоточенной ясности, которая предусматривается исследованием любого философского вопроса? Современный человек в той мере, в какой он поддается внушению «истории», чувствует себя ущемленным возможностью такого безличного существования. Но интерес к необратимости и к «новизне» истории — недавнее открытие в жизни человечества. Напротив, как мы скоро увидим, архаическое человечество защищалось, как могло, от всего, что есть в истории *нового* и *необратимого*.

Глава II

ВОЗРОЖДЕНИЕ ВРЕМЕНИ

Год, Новый год, космогония

Обряды и верования, которые мы здесь объединяем под рубрикой «Возрождение Времени», бесконечно разнообразны, и мы никоим образом не надеемся объединить их в одну единую и связную систему. А потому в данном очерке мы можем обойтись без обзора всех форм возрождения Времени, а также без их морфологического и исторического анализа. Мы не будем стремиться узнать, как удалось создать календарь или в какой мере было бы возможно включить в одну и ту же систему все понятия года, бытующие у разных народов. У большинства первобытных народов Новый год отождествляется с отменой табу на новую жатву, урожай которой таким образом объявляется съедобным и безопасным для всей общины. Там, где разводят различные виды зерновых или плодовых растений, созревание которых наступает в разное время года, мы встречаем иногда неоднократное празднование Нового года[1]. Это означает, что «деление времени» диктуется ритуалами, которые регулируют возобновление запасов продовольствия, то есть ритуалами, обеспечивающими продолжение жизни всей общины. (Тем не менее не следует рассматривать эти ритуалы как простое отражение социально-экономической жизни: «экономическое» и «социальное» в традиционных обществах выступают в значении, полностью отличном от того, которое склонен им придавать современный европеец.) Обычай принимать за единицу времени солнечный год идет из Египта. Большинство других исторических культур (и до некоторого времени сам Египет) знали год одновременно солнечный и лунный, состоящий из 360 дней (из 12 месяцев по 30 дней в каждом), к которым прибавлялись пять дополнительных дней (*эпагомены*)[2]. Индейцы зуньи называли месяцы «шагами года», а год — «походом времени»[3]. В разных странах и в разные эпохи начало года варьировалось, причем без конца проводились календарные реформы, с тем чтобы привести ритуальный смысл праздников в соответствие с теми временами года, с которыми они должны были соотноситься.

---

[1] См.: *Nilsson M. P.* Primitive Time Reckoning // Acta Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis. Lund, 1920. Vol. 1. P. 270.

[2] См.: *Rock F.* Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Lingwistik. 1930. Vol. I. P. 253 – 288.

[3] Точнее, речь идет здесь об отдельных шагах, переходах, из которых складывается большой поход. *(Примеч. перев.)*

Однако ни отсутствие постоянной даты начала Нового года (март — апрель, 19 июля — как это было в Древнем Египте, — сентябрь, октябрь, декабрь — январь и т. д.), ни самое разное определение продолжительности года различными народами не могли преуменьшить того значения, какое во всех странах имели *конец* одного периода и *начало* нового, а исходя из этого, легко понять, почему для нас, например, не имеет значения, что африканские йоруба делят год на сухой сезон и сезон дождей и что неделя у них состоит из пяти дней, а у дед калабар (*ded calabar*) — из восьми, или что варумби делят год в соответствии с лунными месяцами и получают, таким образом, в году около тринадцати месяцев, или что аханта делят каждый месяц на две части по десять дней (или по девять с половиной дней), и т. д. Для нас главным является то, что повсюду существует понятие конца и начала некоторого временно́го периода, основанное на наблюдении за биокосмическими ритмами, входящее в более широкую систему, в систему периодических очищений (очищение желудка, посты, исповедь в грехах и т. д. при потреблении нового урожая) и периодического возрождения жизни. Эта потребность в периодическом возрождении сама по себе кажется нам достаточно многозначительной. Примеры, которые мы собираемся сейчас привести, покажут, однако, нечто гораздо более важное, а именно, что периодическое возрождение Времени предполагает более или менее явно — особенно в исторических цивилизациях — новое Сотворение, иначе говоря, повторение космогонического акта. И эта концепция периодического Сотворения, то есть циклического возрождения Времени, ставит вопрос об упразднении истории, именно тот вопрос, который и занимает нас в первую очередь в настоящем очерке.

Читателям, знакомым с этнографией и историей религий, небезызвестно значение целого ряда периодически повторяющихся церемоний, которые мы можем для удобства изложения разделить на две основные группы: 1) ежегодное изгнание демонов, болезней и грехов; 2) ритуалы дней, предшествующих Новому году и следующих за ним. В одном из томов «Золотой ветви»[4] («Козел отпущения») сэр Джеймс Дж. Фрэзер[52*] по-своему сгруппировал достаточное количество фактов, относящихся к обеим категориям. Мы не намереваемся воспроизводить здесь всю эту подборку. В общих чертах церемония изгнания демонов, болезней и грехов сводится к следующим действиям: пост, омовение и очищение, тушение огня и ритуальное его оживление во второй части церемониала; изгнание «демонов» с помощью шума, криков, стука (внутри жилищ) с последующим преследованием их по всему селу под нарастающий шум и гам. Это изгнание может принимать форму ритуального выдворения какого-либо животного (типа «козла отпущения») или человека (типа Мамурия Ветурия[53*; 5]), рассматриваемого в качестве материального носителя (посредника), с помощью которого пороки всей

[4] См.: *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. Гл. 55 — 59.
[5] Там же. С. 541.

общины выносятся за пределы занимаемой ею территории («козел отпущения» изгонялся древними евреями и вавилонянами «в пустыню»). Нередко устраиваются целые церемониальные сражения между двумя группами участников, коллективные оргии или процессии людей в масках (представляющих души предков, божества и т. п.). Во многих местах распространена вера в то, что во время исполнения этих обрядов души умерших приближаются к жилищам живых, которые с почтением выходят к ним навстречу и оказывают им в течение нескольких дней всяческие почести, после чего торжественное шествие сопровождает их до границ селения или выпроваживает. По этому же случаю проводятся церемонии посвящения юношей (прямые тому доказательства мы имеем у японцев, у индейцев хопи[6] и у некоторых индоевропейских народов и т. д., см. ниже). Почти повсюду это изгнание демонов, болезней и грехов совпадает или совпадало когда-то с празднованием Нового года.

Конечно, редко можно видеть, чтобы все эти элементы использовались одновременно; в некоторых обществах преобладают церемонии тушения и разжигания огня, в других — изгнание демонов и болезней (с помощью шума и резких телодвижений), в третьих — изгнание «козла отпущения» в образе животного или человека и т. д. Но значение всей церемонии в целом, как и отдельных составных ее частей, достаточно ясно: в момент такого рассечения времени, каким является Новый год, мы присутствуем не только при фактическом окончании одного промежутка времени и начале другого, но также и при *отмене* прошедшего года и истекшего времени. Таков, впрочем, и смысл ритуальных церемоний очищения: *сожжение*, аннулирование грехов и ошибок отдельного человека и всей общины в целом, а не простое «очищение». Возрождение, как указывает на то само это слово, — это новое рождение. Примеры, приведенные в предыдущей главе, и особенно те, которые мы сейчас рассмотрим, ясно показывают, что ежегодное изгнание демонов, грехов и болезней, в сущности, является попыткой вернуть хотя бы на миг мифическое изначальное Время, «чистое» Время, каким оно было в «момент» Сотворения. Любой Новый год — это возобновление Времени с его начала, то есть повторение космогонии. Ритуальные схватки между двумя группами участников, присутствие мертвых, сатурналии[54*] и оргии — все эти элементы указывают на то, что в конце года и в преддверии Нового года повторяются мифические мгновения перехода от Хаоса к Сотворению Мира. Основания для такого утверждения мы сейчас изложим.

Церемониал вавилонского Нового года — *акиту* — довольно убедителен в этом отношении. *Акиту* мог праздноваться как в период весеннего равноденствия, в месяц Нисан, так и в период осеннего равноденствия, в месяц Тишрит (*Tishrît* — производное от *shurri*, «начинать»). Не может быть никаких сомнений в древности этого церемониала, даже

[6] Североамериканские. *(Примеч. перев.)*

если даты его празднования и варьируются. Его идеология и ритуальная структура существовали уже в шумерский период[7], а Х. Франкфорт сумел выявить систему *акиту* начиная с аккадского периода. Эти хронологические уточнения не лишены значения, ибо мы имеем дело с документами самой древней «исторической» цивилизации, в которой правитель играл существенную роль, поскольку рассматривался как сын и наместник божества на земле и как таковой отвечал за регулярность природных ритмов и за благосостояние всего общества в целом. Неудивительно, почему царь играл такую важную роль в церемониале Нового года: именно на него возлагалась миссия возрождения Времени.

Во время церемонии *акиту*, которая длилась двенадцать дней, в храме Мардука торжественно произносилась и неоднократно повторялась так называемая поэма о Сотворении — *Энума элиш*[55*] («Когда вверху»)[8]. В ней воспроизводилась битва между Мардуком и морским чудовищем Тиамат, — битва, происходившая *во время óно* и с окончательной победой бога положившая конец Хаосу. (То же самое и у хеттов, где показательная схватка между богом бури Тешупом и змеем Илуянкой пересказывалась и воспроизводилась при праздновании Нового года[9].) Мардук создает Космос из разрубленного тела Тиамат, человека — из крови Кингу, демона, которому Тиамат доверила скрижали Судьбы (*Энума элиш*, VI, 33; мотив сотворения из плоти первоначального существа встречается и в других культурах: китайской, индийской, иранской, германской). Подтверждение того, что это упоминание Сотворения было в действительности *воспроизведением* космогонического акта, мы находим как в ритуалах, так и в произносимых в ходе церемонии формулах. Битва между Тиамат и Мардуком изображалась борьбой между двумя группами участников, обряд, который имел место и у хеттов, все в тех же рамках драматического сценария Нового года, и у египтян, и в Угарите[10]. Борьба двух групп участников не только символизировала первоначальный конфликт между Мардуком и Тиамат, она *повторяла*, она актуализировала космогонию, переход от Хаоса к Космосу. Мифическое событие *происходило в настоящем*. «Да продолжает он побеждать Тиамат и сокращать ее дни!» — восклицал жрец. Битва, победа и Сотворение совершались *в это самое мгновение*.

---

[7] См.: *Jean Ch. F.* La Religion sumérienne. Paris, 1931. P. 168; *Frankfort H.* Gods and Myths in Sargonid Seals. London, 1934. Vol. 1. P. 21 sq.

[8] Клинописная запись мифа о происхождении мира, сохранившаяся в библиотеке ассирийского царя Ашшурбанипала (см.: История всемирной литературы. М., 1983. Т. 1. С. 102 — 114). *(Примеч. перев.)*

[9] См.: *Götze A.* Kleinasien. Leipzig, 1933. S. 130; *Furlani G.* La Religione degli Hittiti. Bologna, 1936. P. 89.

[10] См.: *Labat R.* Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne. P. 99; *Götze A.* Op. cit. S. 130; *Engnell I.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala, 1943. P. 11, 101. Аналогичная битва происходила на ипподроме Константинополя до последних дней Византийской империи; ср.: *Malalas Joanes*, Chronographia. Bonn, 1831. P. 173 — 176; *Pataï R.* Man... P. 77 sq.

В рамках того же церемониала *акиту* отмечался и праздник, носивший название «праздника Судеб» (*загмук*), во время которого определялись предсказания на каждый из двенадцати месяцев года, что означало *создать* двенадцать предстоящих месяцев (ритуал, сохранившийся более или менее явно и в других традициях, см. ниже). Нисхождению Мардука в преисподнюю (бог был «пленником в горе», то есть в инфернальной области) соответствовал период печали и поста для всей общины и «унижения» для царя, ритуал, вписывавшийся в обширную карнавальную систему, на которой мы не будем останавливаться. В этот же момент происходило изгнание болезней и грехов через посредство «козла отпущения». И наконец, цикл завершался священным браком бога с Сарпанитум, – браком, который воспроизводился царем и храмовой (священной) блудницей в комнате богини и которому, несомненно, сопутствовал период коллективной оргии[11].

Как видим, праздник *акиту* включает целый ряд драматических элементов, назначением которых является отмена истекшего времени, восстановление первоначального Хаоса и повторение космогонического акта: 1) первый акт церемонии изображает господство Тиамат и обозначает тем самым возвращение в мифические времена, предшествующие Сотворению, предполагается, что все формы смешаны в изначальной морской пучине, *апсу*. Возведение на престол «карнавального царя», «унижение» истинного правителя, нарушение всякого социального порядка (по Беросу, рабы становились хозяевами, и т. д.) – здесь все говорит об общем смятении, об отмене порядка и иерархии, об «оргии» и Хаосе. Можно было бы сказать, что мы присутствуем при потопе, уничтожающем все человечество, чтобы проложить путь пришествию нового, возрожденного рода человеческого. И в вавилонском предании о потопе – каким его сохранила табличка XI *Эпоса о Гильгамеше*[56*] – упоминается, что Ут-напиштим перед тем, как погрузиться на корабль, который он построил, чтобы спастись от потопа, устроил праздник, «как в день Нового года, *акиту*». Мы находим этот же мотив потопа, порою сводящийся просто к мотиву воды, и в некоторых других традициях; 2) Сотворение Мира, имевшее место *во время óно*, в начале года, также воссоздается каждый год; 3) человек принимает непосредственное, хотя в какой-то мере и ограниченное участие в этом космогоническом дей-

---

[11] Документальный материал, интерпретацию и библиографию см. у: *Zimmern H.* Zum babylonischen Neujahrsfest. Vol. 1 – 2. Leipzig, 1906, 1918; Berichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Ph.-h.; Kl. P. 3, 5, 58, 70; *Pallis S. A.* The Babylonian akitu festival. Copenhagen, 1926; см. также критику, данную Нибергом, в: Le Monde oriental, 1929. Vol. 23. P. 201 – 211; о загмуке и вавилонских сатурналиях см.: *Фрэзер Дж. Дж.* Указ. соч. С. 268; *Labat R.* Op. cit. P. 95 sq.; смелую попытку вывести из вавилонского обряда все другие сходные обряды, встречающиеся в Средиземноморье, Азии, Северной и Центральной Европе, см. в: *Liungman W.* Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. Vol 1 – 3. Helsinki, 1937 – 1938. P. 290 sq. См. также: *Hooke S. H.* The origins of early Semitic ritual. London, 1938. P. 57 sq.

ствии (борьба между двумя группами участников, представляющими Мардука и Тиамат; таинства, празднуемые по этому случаю, согласно интерпретации Циммерна, Рейценштейна, но см. также у Бриема[12]); это участие, как мы уже видели в предыдущей главе, переносит человека в мифические времена, делая его современником Сотворения Мира; 4) праздник Судеб — это еще одна форма Творения, когда решается «судьба» каждого месяца и каждого дня; 5) священный брак конкретным образом осуществляет возрождение мира и человека.

Значение и ритуалы вавилонского Нового года находят свои подобия во всем древневосточном мире. В ходе изложения мы уже отметили некоторые из них, но список на этом не кончается. В своем замечательном исследовании, к сожалению не получившем того резонанса, какого оно заслуживало, голландский ученый А. И. Вензинк показал параллели между различными мифологически-церемониальными системами, связанными с Новым годом, во всем семитском мире; в каждой из этих систем повторяется все та же центральная идея ежегодного возвращения к Хаосу, за которым следует новое Сотворение[13]. Вензинк очень хорошо подметил космический характер новогодних обрядов (со всеми оговорками в адрес его теории «происхождения» этой обрядово-космогонической концепции, которое он видит в периодически повторяющемся зрелище исчезновения и возрождения растительности; в действительности для первобытных людей природа — это иерофания, а «законы природы» — проявление способа существования божества). Для подтверждения того, что потоп и вообще мотив воды так или иначе присутствует в новогоднем обряде, нам достаточно совершаемых по этому поводу жертвенных возлияний, а также связи между ним и дождями. «Мир был создан в месяце Тишри», — говорит рабби Элиезер; «в месяце Нисан», — утверждает рабби Иешуа. А ведь оба эти месяца дождливые[14]. Именно во время праздника Кущей[57*] решается вопрос о количестве дождей, которые будут даны наступающему году (*Рош Хашшана*, I, 2), то есть определяется «судьба» грядущих месяцев[15]. Христос благословляет воды в день Богоявления, а дни Пасхи и Нового года были обычными датами крещения в раннем христианстве. (Крещение тождественно ритуальной смерти ветхого человека, за которой следует новое рождение. В космическом плане оно отождествляется с потопом: потеря очертаний, слияние всех форм, возвращение в бесформенность.) Ефрем Сирин[58*] сумел увидеть таинство этого ежегодного повторения Творения и попытался объяснить его: «Бог вновь сотворил небеса, потому что грешники поклонялись небесным телам; Он вновь

---

[12] См.: *Briem O. E.* Les Sociétés secrètes des mystères. Paris, 1941. P. 1317.

[13] См.: *Wensinck A. J.* The Semitic New Year and the Origin of Eschatology // Acta Orientalia. Lund, 1923. Vol. 1. P. 158 — 199.

[14] Ibid. P. 168. (Другие тексты см. у: *Pataï R.* Op. cit. P. 68 sq.)

[15] Ibid. P. 163; Rosh Hashashana, I, 2; *Pataï R.* Op. cit. P. 24 sq. Рабби Ишмаэль и Рабби Акиба согласны, что во время праздника Кущей Небом определяется количество дождей для наступающего года; ср.: *Pataï R.* Op. cit. P. 41.

сотворил мир, который был осквернен Адамом; Он [скрепил] новое творение своею собственной слюной» (*Himn. Eph.* VIII, 16)[16].

Некоторые черты древнего сценария битвы и победы божества над морским чудовищем, воплощением Хаоса, проступают также и в еврейском новогоднем церемониале, каким он сохранился в иерусалимском культе. Недавние исследования (Мовинкель, Педерсен, Ганс Шмидт, А. Р. Джонсон и др.) выявили ритуальные элементы и космогонически-эсхатологические предпосылки псалмов и показали роль царя в новогодних торжествах, во время которых праздновалась победа Яхве, предводителя сил света, над силами тьмы (хаосом морской стихии, изначальным чудовищем Рахаб[59*]). За победой следовало возведение Яхве на царский престол и повторение космогонического акта. Предание смерти чудовища Рахаб и победа над морской стихией соответствовали Сотворению Космоса и в то же время Спасению человека (победа над смертью, гарантия пропитания на будущий год и т. д.[17]). Отметим пока среди этих пережитков архаических культов периодическое повторение (при «полном обороте года» — *Исх.* 34: 22; на «исходе»[18] года — там же, 23: 16) Сотворения (поскольку битва с Рахаб предполагает реактуализацию изначального Хаоса, тогда как победа над «глубинами вод» может означать лишь установление «твердых форм», то есть Сотворение). Далее мы увидим, что в сознании древнееврейского народа эта космогоническая победа становится победой над иноземными царями, настоящими и будущими, космогония обосновывает мессианство и апокалипсис и таким образом закладывает основы философии истории.

Тот факт, что периодическое Спасение человека находится в прямом соответствии с гарантией пропитания на предстоящий год (освящение нового урожая), не должен гипнотизировать нас настолько, чтобы мы видели в этом церемониале всего лишь пережитки «первобытного» сельскохозяйственного праздника. С одной стороны, пища действительно во всех древних обществах имела свое ритуальное значение; то, что мы называем «жизненными ценностями», было скорее выражением онтологии в биологических терминах; для первобытного человека *жизнь — это абсолютная реальность* и как таковая *священна*. С другой стороны, Новый год, так называемый праздник Кущей (*hag hasukkôt*), по преимуществу — праздник Яхве (*Суд.* 21: 19; *Лев.* 23: 39 и т. д.), происходил в пятнадцатый день седьмого месяца (*Втор.* 16: 13; *Зах.* 14: 16), то есть через пять дней после *йом-киппура*[60*] (*Лев.* 16: 28) с его церемониалом «козла отпущения». И нелегко отделить друг от друга эти два религиозных момента — очищение общины от грехов и празднование Нового года, особенно если учесть, что до принятия вавилонского ка-

---

[16] См.: *Wensinck A. J.* Op. cit. P. 169.

[17] См.: *Johnson A. R.* The Role of the King in the Jerusalem Cultus // The Labyrinth / Ed. S. H. Hooke. London, 1935. P. 97 sq.; ср. также *Patai R.* Op. cit. P. 73 sq.

[18] В синодальном переводе в обоих случаях — в «конце года». *(Примеч. перев.)*

лендаря седьмой месяц был первым в календаре еврейском. Во время *йом-киппура* было принято, чтобы молодые девушки устраивали танцы и игры за пределами селения или города, здесь-то и составлялись браки. Но в этот же самый день допускалась и масса излишеств, порою даже оргиастических, что очень напоминает как последнюю стадию *акиту* (так же празднуемую за пределами города), так и распущенность, почти повсеместную, в рамках новогоднего церемониала[19].

Браки, сексуальная свобода, коллективное очищение через исповедь в грехах и изгнание «козла отпущения», освящение нового урожая, возведение на престол Яхве и празднование его победы над смертью — все это элементы обширной обрядовой системы. Двойственность и полярность этих эпизодов (посты и излишества, печаль и радость, отчаяние и оргия и т. д.) лишь подтверждают их взаимодополняющую функцию в рамках единой системы. Но основными моментами остаются, бесспорно, очищение с помощью «козла отпущения» и повторение космогонического акта богом Яхве; все остальное — лишь применение, разноплановое и отвечающее различным потребностям одного и того же архетипического действия, а именно воссоздания мира и жизни через повторение акта космогонии.

Периодичность Творения

Сотворение Мира, таким образом, воспроизводится каждый год. «Вот Он начинает Творение, потом повторяет его», — гласит *Коран* (10, 4). Это вечное повторение космогонического акта, превращающее каждый Новый год в празднование начала эры, делает возможным возвращение мертвых к жизни и поддерживает надежду верующих на воскрешение плоти. Мы еще вернемся к связи новогодней церемонии с культом мертвых. А пока отметим, что распространенные почти повсеместно верования, согласно которым мертвые возвращаются к своим семьям (и возвращаются часто как «живые мертвецы» в дни, близкие к Новому году, то есть в течение двенадцати дней, отделяющих Рождество от Богоявления), говорят о надежде на то, что время может исчезнуть в этот мифический момент, когда мир уничтожается и воссоздается вновь. И тогда мертвые *смогут* вернуться, так как все преграды между мертвыми и живыми разрушены (ведь возродился первоначальный Хаос!), и *возвратятся*, поскольку в этот парадоксальный момент время останавливается и умершие вновь смогут быть современниками живых. К тому же, поскольку в этот момент готовится новое Сотворение, они могут надеяться на вполне конкретное, длительное возвращение к жизни.

Вот почему там, где верят в воскрешение плоти, знают, что оно произойдет в начале года, то есть в начале новой эры. Леман и Педерсен

---

[19] См. упоминания об оргиастических излишествах в Талмуде у: *Pettazzoni R.* La confessione dei peccati. Bologna, 1935. Vol. 2. P. 229. Аналогичные обряды в Иераполисе; ср.: *Лукиан.* De dea Syra (О сирийской богине), 20; *Pataï R.* Op. cit. P. 71 sq.

показали это на примере семитских народов, тогда как Вензинк[20] нашел многочисленные тому свидетельства в христианской традиции. Например: «Всемогущий пробуждает тела с душами в день Богоявления» (Ефрем Сирин. *Гимны* I, 1) и т. д. Пехлевийский[21] текст, переведенный Дармстеттером, гласит: «Это в месяц Фравардин, в день Хардад господь Ормазд сотворит воскрешение и «вторую плоть», и мир будет спасен от бессилия перед демонами, дурманом и т. д., и наступит повсюду изобилие, не будет больше влечения к пище, мир будет чист, человек — избавлен от противодействия (злого духа) и навсегда бессмертен[22]. Казвини, в свою очередь, говорит, что в день Навруза[23] воскресил мертвых и «вернул им их души и повелел небу, чтобы пролился дождь, и потому люди завели обычай в этот день лить воду»[24]. Тесная связь между концепциями Сотворения из воды (акватическая космогония; потоп, периодически возрождающий историческую жизнь; дождь), рождения и воскрешения подтверждается изречением из Талмуда: «У Бога есть три ключа: ключ дождя, ключ рождения, ключ воскрешения мертвых» (Ta'anit, fol. 2a)[25].

Символическое повторение Творения в рамках празднования Нового года сохранилось до наших дней у мандеев[61*] Ирана и Ирака. И теперь в начале года азербайджанцы Ирана[26] сеют зерна в глиняный кувшин, наполненный землей; по их словам, они делают это в память о Сотворении. Обычай сеять зерно во время весеннего равноденствия (вспомним, что год начинался в марте у многих цивилизаций) встречается в пределах обширного ареала и всегда связывался с сельскохозяйственными церемониалами[27].

Но драма оживления растительности вписывается в символику периодического возрождения природы и человека. Сельское хозяйство — лишь одна из областей, к которым применима символика периодического возрождения. И хотя «сельскохозяйственная версия» этой символики смогла получить такое широкое распространение — благодаря своему общедоступному и эмпирическому характеру, — мы ни в коем случае не можем рассматривать ее как исходный принцип и предназначение сложной символики периодического возрождения — основы этой символики лежат в лунной мистике;[62*] с точки зрения этнографи-

---

[20] *Wensinck A. J.* Op. cit. P. 171.

[21] Литературный язык Ирана III — VII вв. н. э. *(Примеч. перев.)*

[22] *Darmsteter J.* Le Zend-Avesta. Paris, 1892 — 1893. Vol. II. P. 640. Note 138.

[23] Персидский Новый год — день весеннего равноденствия. *(Примеч. перев.)*

[24] «Cosmographie» цит. в: *Christensen A.* Les Types du premier homme et du premier roi. Vol. II. P. 147.

[25] См. также: *Wensinck A. J.* Op. cit. P. 173.

[26] Букв.: «персидские татары». *(Примеч. перев.)*

[27] См.: *Drower E. S.* The Mandaeans of Irak and Iran. Oxford, 1937. P. 86; *Lassy H.* Muharram Mysteries. Helsinki, 1916. P. 219 — 223; см.: *Frazer J. G.* Adonis. 3 ed. London, 1914. P. 252 sq.; *Liungman W.* Euphrat-Rhein. Vol. 1. P. 103 sq. Последний пытается вывести его из египетских ритуалов.

ческой мы можем обнаружить ее уже в доаграрных обществах. Первостепенное же, главное — это идея регенерации, возрождения, то есть повторения Творения.

Следовательно, обычай азербайджанцев Ирана должен вписываться в иранскую космо-эсхатологическую систему, которая его предполагает и объясняет. Навруз, персидский Новый год, является одновременно и праздником Ахурамазды (отмечаемым в «день Ормазда» первого месяца), и днем Сотворения Мира и человека[28]. Именно в день Навруза состоялось «возобновление Творения»[29]. По традиции, передаваемой Димашки[30], царь провозглашал: «Вот новый день нового месяца нового года; нужно возобновить то, что время истощило». И в этот же день определяется судьба людей на целый год вперед[31]. В ночь Навруза можно видеть бесчисленные огни и костры[32], совершаются очищение водой и возлияния, чтобы обеспечить на будущий год обильные дожди[33]. Кроме того, во время «большого Навруза» было принято, чтобы каждый посадил в глиняный горшок семь видов зерен и «по их росту судил о том, каким будет новый урожай года»[34]. Аналогичный обычай «определения судеб» вавилонского Нового года дошел до настоящего времени в новогодних церемониалах мандеев и йезидов[63*; 35]. И опять-таки потому, что Новый год повторяет космогонический акт, двенадцать дней, разделяющие Рождество и Богоявление, и сейчас еще считаются прообразом двенадцати месяцев года. Крестьяне Европы определяют погоду и количество дождя на каждый месяц, исходя из примет этих двенадцати дней[36]. Нужно ли напоминать, что именно в праздник Кущей определялось количество дождя, приходившееся на каждый месяц. Индийцы ведийской эпохи, в свою очередь, считали двенадцать дней середины зимы прообразом и воспроизведением года (*Ригведа*, IV, 33, 7).

---

[28] См.: *Marquart J.* The Nawrôz, Its History and Its Significance // Journal of the Cama Oriental Institute. Bombay, 1937. Vol. 31. P. 16 sq. Немецкий оригинал опубликован в: Dr. Modi Memorial Volume. Bombay, 1930. P. 709 – 765.

[29] *al-Bîrûnî.* The Chronology of Ancient Nations. London, 1879. P. 199.

[30] См.: *Christensen A.* Op. cit. Vol. 2. P. 149.

[31] См.: *al-Bîrûnî.* Op. cit. P. 201; Казвини (Qazwini) см. у: *Christensen A.* Op. cit. P. 148.

[32] См.: *al-Bîrûnî.* Op. cit. P. 200.

[33] Ibid. P. 202 – 203.

[34] Ibid. P. 202. О церемониях Навруза в XIX веке см.: *Polak E.* Persien: Das Land und seine Bewohner. Vol. I. Leipzig, 1865. P. 367 sq. Подобные представления можно найти у евреев; уже в эпоху раввинов в новогоднюю молитву входили следующие слова: «Этот день — начало трудов года, память о первом дне» (Rosh Hashashana, 27a; цит. по: *Patai R.* Op. cit. P. 69).

[35] См.: *Drower E. S.* Op. cit. P. 87; *Furlani G.* Testi religiosi degli Yezidi. Bologna, 1930. P. 59 sq.

[36] См.: *Frazer J. G.* Le Bouc émissaire. P. 287 sq.; *Dumézil G.* Le Problème des Centaures. Paris, 1929. P. 39 sq.; *Nourry E.* (псевдоним — P. Saintyres). L'Astrologie populaire. Paris, 1937. P. 61 sq. См. также: *Granet M.* La pensée chinoise. P. 107.

Однако в некоторых местах и в некоторые эпохи, в частности в календаре Дария, иранцы знали еще и другой день Нового года, *мехраган*, праздник Митры[64*], который приходился на середину лета. Когда оба праздника были включены в один и тот же календарь, *мехраган* стал считаться как бы прообразом конца света. Персидские теологи, говорит аль-Бируни[65*], «считают *мехраган* символом воскрешения и конца света, так как именно к этому времени все, что растет, достигает совершенства и не имеет уже материала для дальнейшего роста, а у животных прекращается половая активность. Аналогичным образом персы считают Навруз символом начала мира, потому что в период Навруза происходит обратное вышеизложенному»[37]. Конец истекшего года и начало нового года интерпретируются в традиции, излагаемой аль-Бируни, как истощение биологических ресурсов во всех космологических планах, как подлинный конец света. («Конец света», то есть завершение определенного исторического цикла, происходит не только по случаю потопа, но также из-за огня, жары и т. д. Великолепное апокалиптическое видение, в котором знойное лето представляется как возвращение к Хаосу, изображено в *Книге пророка Исайи* (34: 4, 9 — 11). Ср. аналогичные картины в *Бахман Яшт* (II, 41) и у Лактанция[66*] (*Божественные установления*, VII, 16, 6)[38].

Профессор Дюмезиль в своем труде «Проблема кентавров» исследовал сценарий конца и начала года в значительной части индоевропейского мира (славяне, иранцы, индусы, греко-римляне) и выявил элементы церемониалов посвящения (инициации), сохраненные мифологией и фольклором в более или менее искаженной форме. Исследуя мифы и ритуалы тайных обществ и германских «мужских союзов», Отто Хёфлер сделал аналогичный вывод о значении двенадцати «вставных» дней, особенно дня Нового года. Со своей стороны, Вальдемар Люнгман посвятил огненным ритуалам начала года и карнавальным сценариям этих двенадцати дней обширное исследование, с направлением и результатами которого не всегда можно, впрочем, согласиться. Упомянем также исследования Отто Хута и И. Гертеля, которые, ограничиваясь материалами римского и ведического миров, подчеркивали главным образом тему обновления мира через оживление потушенного огня во время зимнего солнцестояния, обновления, тождественного новому Сотворению[39]. Для целей настоящего исследования нам понадобится выделить лишь несколько характерных черт: 1) двенадцать промежуточных дней являются прообразом двенадцати месяцев года (см. так-

---

[37] См.: *al-Bîrûnî*. Op. cit. P. 208.

[38] Тексты, комментированные Кюмоном (*Cumont F.* La Fin du monde selon les mages occidentaux // Revue de l'Histoire des Religions. Paris, 1931. Juin. P. 76 sq.; см. также: *Bousset W.* Der Antichist in der Überlieferung des Judentums, des Nuen Testaments und der alten Kirche. Göttingen, 1895. S. 129 sq.

[39] См.: *Höfler O.* Kultische Geheimbünde der Germanen. Bd. I. Frankfurt, 1934; *Liungman.* Euphrat-Rhein. Vol. 2. S. 426 sq.; *Huth O.* Janus. Bonn, 1932; *Hertel J.* Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda. Leipzig, 1938.

же ритуалы, упомянутые выше); 2) во время соответствующих двенадцати ночей процессия мертвых приходит навестить свои семьи (появление лошади, животного по преимуществу погребального, в последнюю ночь года; присутствие хтонически-похоронных божеств Хольды (Holda[67*]), Перхты (Perchta), «Дикого войска» («Wilde Heer») и т. д.), и часто (у германцев и японцев) это посещение происходит в рамках церемониала тайных мужских союзов;[40] 3) в это время тушатся и вновь зажигаются огни;[41] и, наконец, 4) это момент посвящений, один из главных элементов которого составляют тушение огня и его возрождение[42]. В этой же мифически-церемониальной системе конца истекшего года и начала Нового года мы должны еще подчеркнуть два момента: 5) ритуальные сражения между двумя противостоящими группами[43] и 6) присутствие эротического элемента (преследование молодых девушек, «гандхарвские» браки, оргии[68*])[44].

Каждая из этих мифически-ритуальных тем свидетельствует о совершенно исключительном характере дней, предшествующих Новому году и следующих за ним, хотя эсхато-космологическая функция Нового года (отмена истекшего времени и повторение Творения) не декларируется явно, кроме как в ритуалах гадания о месяцах и тушения и возрождения огня. Однако эту функцию можно обнаружить в каждой из других мифически-ритуальных тем. Чем еще может быть, например, нашествие душ усопших, если не символом приостановки мирского времени, парадоксальным осуществлением сосуществования «прошлого» и «настоящего»? Никогда это сосуществование не бывает столь полным, как в период Хаоса, когда совпадают все модальности (то есть когда возможное неотличимо от действительного). Последние дни истекающего года можно отождествить с Хаосом, предшествующим Сотворению, и из-за нашествия мертвых, которое аннулирует закон времени, и из-за сексуальных излишеств, характерных в большинстве случаев для этого периода. Хотя в результате последовательных реформ календаря сатурналии в итоге и перестали совпадать с концом и началом года, они тем не менее продолжают означать отмену всех норм и

---

[40] См.: *Höfler O.* Op. cit.; *Slawik A.* Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen // Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Salzburg; Leipzig, 1936. Vol. 4. S. 675 – 764. На Ближнем Востоке в древности существовало поверье, что мертвые возвращаются на Землю по случаю сезонных празднеств; ср.: *Gaster Th. H.* Thespis. N. Y., 1950. P. 28 sq.

[41] См.: *Nourry E.* (*P. Saintyves*). Essais de folklore biblique. Paris, 1923. P. 30 sq.; *Hertel J.* Op. cit. S. 52; *Dumézil G.* Le Problème des Centaures. P. 146; *Granet M.* Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris, 1926. P. 155; *Huth O.* Op. cit. S. 145; *Liungman.* Op. cit. P. 473 sq.; *Vannicelli L.* La religione dei Lolo. Milano, 1944. P. 80.

[42] См.: *Dumézil G.* Op. cit. P. 148 sq. Инициации у хопи всегда происходят на Новый год; ср.: *Hasting J.* Encyclopaedia of Reiligions and Ethics / Ed. Spence L. N. Y. Vol. 3. P. 67.

[43] См. с. 45 наст. изд.

[44] См. с. 43 наст. изд.

служить весьма бурной иллюстрацией ниспровержения всех ценностей (перемена в положении хозяев и рабов, женщины, с которыми обращаются как с куртизанками, и т. д.) и общей распущенности, оргиастической модальности общества — одним словом, регресса всех форм к неопределенному единству. Само место оргий у первобытных народов — они проходили преимущественно в переломные моменты, связанные с урожаем (когда семена уже посеяны) — подчеркивает эту симметрию между распадом «формы» (здесь — семян в поле) и распадом «социальных форм» в оргиастическом хаосе[45]. Как в плане растительном, так и в человеческом плане мы присутствуем при возврате к первоначальному единству, к восстановлению «ночного» порядка, при котором границы, очертания, расстояния неразличимы.

Ритуальное тушение огней вписывается в ту же тенденцию к низвержению «форм» уже существующих (и изношенных от времени) с целью освободить место для зарождения новой формы, берущей начало в новом Сотворении. Ритуальные сражения между двумя группами участников реактуализуют космогонический момент битвы божества с изначальным драконом (змея почти повсюду символизирует все скрытое, еще не оформленное, недифференцированное). Наконец, совпадение во времени ритуалов посвящения — где зажигание «нового огня» играет особо важную роль — с днями, близкими к Новому году, объясняется в равной мере присутствием мертвых (тайные союзы, осуществляющие инициацию, одновременно представляют предков), как и самой структурой этих обрядов, которые всегда предполагают «смерть» и «воскрешение», «новое рождение» и «нового человека». Для ритуалов посвящения невозможно было бы найти более подходящих рамок, чем двенадцать ночей, когда истекший год исчезает, чтобы дать место другому году, другой эпохе; той эпохе, в которой реально начинается мир благодаря реактуализации Сотворения.

Отмеченные почти у всех индоевропейских народов, эти мифически-ритуальные сценарии Нового года — со всеми своими шествиями карнавальных масок, жертвенными животными, тайными союзами и т. д. — оформились, несомненно, в основных своих чертах уже ко времени индоевропейского сообщества. Но такие сценарии или, во всяком случае, те их аспекты, на которых мы остановились в настоящем очерке, не могут считаться исключительно индоевропейской моделью. За много веков до появления индоевропейцев в Малой Азии мифически-ритуальная модель Нового года как повторения Сотворения (Мира) была известна у шумеро-аккадцев, а существенные ее элементы встречаются у древних египтян и евреев. Поскольку генезис мифически-ри-

[45] Несомненно, роль «оргии» в сельскохозяйственных обществах гораздо сложнее. Половые эксцессы оказывали магическое действие на будущий урожай. Но всегда можно распознать в них тенденцию к бурному слиянию всех форм, иными словами, к реактуализации Хаоса, царившего до Сотворения. См. главу, касающуюся сельскохозяйственной мистики: *Элиаде М.* Очерки... С. 306 и сл.

туальных форм нас здесь не интересует, мы можем удовольствоваться удобной гипотезой, согласно которой эти две этнические группы (народы Ближнего Востока и индоевропейцы) унаследовали их из своих доисторических традиций. Гипотезой, впрочем, правдоподобной также благодаря тому, что аналогичная система была обнаружена в культуре другого порядка – японской. Доктор Славик исследовал сходство между японскими и германскими тайными организациями, подчеркнув впечатляющее количество параллелей (см. его статью «Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen»)[46]. У японцев, как и у германцев (и у других индоевропейских народов), последняя ночь года отмечена появлением погребальных животных (лошадь и т. д.), хтонически-погребальных богов и богинь; именно тогда происходят шествия в масках тайных мужских союзов, мертвые навещают живых и проводятся инициации. В Японии такие тайные общества очень древние[47], а влияние семитского или индоевропейского Востока, по-видимому, исключается, во всяком случае на современном уровне наших знаний. Все, что можно сказать, – осмотрительно утверждает Александр Славик, – это то, что как на западе, так и на востоке Евразии культовая модель «посетителя» (души умерших, богов и т. д.) развилась в доисторическую эпоху. Это еще одно подтверждение архаического характера новогодних церемониалов.

Однако японская традиция сохранила воспоминание еще об одной концепции, связанной с церемониалами конца года, которую можно отнести к области мистической психофизиологии. Используя результаты, полученные японским этнографом доктором Масао Ока[48], А. Славик включает обряды тайных обществ в комплекс, называемый им *тама*. *Тама* – это некая «духовная субстанция», присутствующая в человеке, в душах умерших и в «святых людях» и которая при переходе от зимы к весне беспокоится и стремится покинуть живое тело, в то время как мертвых тянет к жилищам живых (культовый комплекс «посетителя»). Именно с целью помешать *тама* покинуть тело, по мнению Славика[49], и отмечаются праздники, предназначенные для того, чтобы закрепить эту духовную субстанцию. Вероятно, одной из целей церемониалов конца и начала года является также и «закрепление» *тама*. Но в этой японской мистической психофизиологии нас интересует прежде всего ощущение ежегодного кризиса; тенденция *тама* беспокоиться и выходить из своего нормального состояния при переходе от зимы к весне (то есть в последние дни заканчивающегося года и первые дни начинающегося) – это лишь элементарная физиологическая формула регресса в неопределенность, реактуализации Хаоса.

---

[46] См.: *Slawik A.* Op. cit.

[47] Ibid. S. 762.

[48] См.: *Oka M.* Kulturschichten in Altjapan (перевод с японского еще не изданной рукописи).

[49] См.: *Slawik A.* Op. cit. S. 679 sq.

В этом ежегодном кризисе *тама* опыт первобытного человека подводит его к неизбежности беспорядка, который должен положить конец какой-то исторической эпохе, чтобы тем самым дать ей возможность обновиться и возродиться, то есть позволить истории начаться сначала.

Упомянем также ряд периодических ритуалов калифорнийских племен каруков, йоруков и хупа, известных под названием «Новый год», «восстановление» или «починка мира» («fixing»). Введение этих обрядов приписывается мифическим бессмертным существам, жившим на Земле еще до людей; именно эти бессмертные существа первыми совершили обряды «обновления мира» и как раз в тех местах, где их в наши дни совершают смертные. «Эзотерические, магические и провозглашаемые цели центральной церемонии в этой системе, – пишет Кребер, – включают укрепление земли, празднование первых плодов, новый огонь и заговор болезней и бедствий на год или два вперед». Таким образом, здесь мы имеем дело с ежегодным повторением космогонической церемонии, введенной *во время óно* бессмертными существами: ведь одним из важнейших символических действий, совершаемых в ходе этой церемонии, является то, что туземцы называют «установкой столба под миром», а сама церемония происходит в последнюю темную ночь при зарождении новой луны, что подразумевает воссоздание мира. Тот факт, что обряд Нового года включает также снятие запрета на новый урожай, вновь подтверждает, что речь идет действительно о полном возобновлении Жизни[50].

В связи с «восстановлением мира» можно было бы вспомнить идеологию, которая лежит в основе так называемой «религии Пляски Духов»; это мистическое течение, потрясшее североамериканские племена в конце XIX в., пророчило приближение всемирного возрождения (регенерации), то есть близящийся конец света, а вслед за тем – восстановление рая на земле. «Религия Пляски Духов» слишком сложна, чтобы изложить ее в нескольких строках, но для наших целей достаточно будет сказать, что она пыталась ускорить «конец света» путем массового коллективного общения с мертвыми, достигаемого через танцы, длившиеся по четыре-пять дней подряд. Мертвые заполоняли землю, общаясь с живыми, и создавали таким образом «смятение», знаменовавшее окончание современного космического цикла. А поскольку мифи-

[50] См.: *Goddard P. E.* Life and Culture of the Hupa // Univ. of California Publications in American Archaelogy and Ethnology. Berlkley, 1903. Vol. 1. № 1. P. 82 sq.; *Kroeber A. L.* Handbook of the Indians of California. Washòngton, 1925. P. 53 sq.; *Kroeber A. L., Gifford E. W.* World of Renewal, a Cull System of Native Northwest California // Anthropological Records. 1949. Vol. 13. № 1. P. 1 sq., 105 sq. Раньше в Америке потоп отмечался ежегодно, иначе говоря, совершалась реактуализация космической катастрофы, которая уничтожила все человечество, за исключением мифического предка; ср.: *Frazer J. G.* Folklore in the Old Testament. London, 1918. Vol. 1. P. 293 sq. Относительно мифа о периодическом уничтожении и воссоздании Мира в первобытных традициях см. также: *Lehmann F. R.* Weltuntergang und Welterneurung im Glauben schriftloser Völker // Zeitschrift für Ethnologie. 1939. Vol. 71.

ческие видения «начала» и «конца» Времени взаимно уподобляемы, а эсхатология, по крайней мере в некоторых аспектах, соприкасается с космогонией, *эсхатон* (конец света) «религии Пляски Духов» осуществлял реактуализацию мифического *времени óного* (*illud tempus*), рая, изначального изобилия[51].

Постоянное возрождение Времени

Нет никаких оснований смущаться разнородностью материалов, которые мы рассмотрели выше. Мы не собираемся из беглого обзора делать какие бы то ни было историко-этнографические выводы. Единственно, что мы имели в виду, так это лишь общий феноменологический анализ периодических ритуалов очищения (изгнания демонов, болезней и грехов) и церемониалов конца и начала года.

Мы первыми готовы признать, что в каждой группе аналогичных верований существуют свои нюансы, различия, несоответствия, что происхождение и распространение этих церемониалов поднимают целый ряд еще недостаточно изученных проблем. Именно поэтому мы избегали какой бы то ни было социологической или этнографической интерпретации, довольствуясь простым разъяснением общего смысла всех этих церемониалов. В конечном счете мы хотели бы понять их *смысл*, попытаться *увидеть* то, что они нам *показывают*, предоставляя будущим исследователям детальный генетический или исторический анализ каждого мифически-ритуального комплекса.

Само собой разумеется, существуют, и мы испытываем искушение даже сказать, что *должны* существовать, довольно значительные различия между разными группами периодических церемоний, хотя бы лишь по той простой причине, что мы имеем дело как с «историческими», так и с «внеисторическими» народами или слоями, которые принято называть соответственно «цивилизованными» или «первобытными». Кроме того, интересно отметить, что сценарии Нового года, в которых повторяется Сотворение, особенно отчетливы у исторических народов, — у народов, с которых начинается история в собственном смысле слова, то есть у вавилонян, египтян, евреев, иранцев. Хочется сказать, что эти народы, сознавая, что им первым предстоит *построить* «историю», фиксировали свои собственные действия для использования их теми, кто придет им на смену (не без неизбежных, однако, преобразований категорий и архетипов, как мы это видели в предыдущей главе). Да и сами эти народы, видимо, испытывали глубочайшую потребность периодически возрождаться, отменяя прошедшее время и реактуализуя Сотворение. Что касается «первобытных» обществ, которые пребывают еще в раю архетипов и для которых время фиксируется лишь в биологическом смысле, не превращаясь пока в «историю», то есть не позволяя его разъедающему действию сказаться на сознании и выявить

[51] Ср.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 290 sq.

необратимость происходящих событий, то эти «первобытные» общества периодически возрождаются с помощью изгнания «зол» и исповедания грехов. Можно даже сказать, что у некоторых народов космогонические моменты выражаются в растительных терминах. Потребность в периодической регенерации, которую испытывают и эти общества, является подтверждением того, что они не могут постоянно поддерживать себя в том состоянии, которое мы назвали выше «раем архетипов», и что их памяти удается обнаруживать (конечно, гораздо менее интенсивно, чем памяти современного человека) необратимость событий, то есть фиксировать «историю».Таким образом, и этими первобытными народами существование человека в мире осознается как падение. Из бесконечной и монотонной морфологии исповедания грехов, мастерски исследованной Р. Петаццони[52], мы видим, что даже в этих простейших человеческих обществах «историческая» память – воспоминание о событиях, которые не возводятся к какому-либо архетипу, о событиях «персональных» (грехах преимущественно), – невыносимо. Нам известно, что в основе признания в грехах лежит магическая идея сведéния на нет проступка с помощью физического средства (крови, слова и т. д.). Но нас опять-таки интересует не процесс исповеди сам по себе – он имеет магическую структуру, – а потребность первобытного человека освободиться от воспоминаний о «грехе», то есть от последовательности «персональных» событий, совокупность которых образует «историю».

Таким образом, мы видим, какое огромное значение приобрела у народов – творцов истории коллективная регенерация посредством повторения космогонического акта. Можно, правда, вспомнить, что, разумеется по различным причинам, а также и по причине метафизической и антиисторической структуры индийской духовности, у индийцев не было столь подробного космогонического сценария Нового года, какой мы встречаем на Ближнем Востоке. Мы также могли бы уже сейчас напомнить, что, народ в высшей степени исторический, римский народ был постоянно одержим мыслью о «конце Рима» и создавал бесчисленные системы обновления (*renovatio*). Но мы не хотели бы в данный момент направлять читателя по этому пути. А посему удовольствуемся напоминанием о том, что, помимо рассмотренных периодических церемоний отмены «истории», традиционные общества (все общества до современного нам) знали и применяли и другие методы, обеспечивающие возрождение Времени.

Ранее мы показали[53], что строительные ритуалы также предполагают более или менее явную имитацию космогонического акта. Для традиционного человека имитация архетипической модели есть реактуализация мифического момента, в который впервые был явлен данный архетип. Следовательно, и эти церемониалы, не являющиеся ни пери-

[52] См.: *Pettazzoni R.* La confessione dei peccati.

[53] См.: *Eliade M.* Comentarii... и с. 25 и сл. наст. изд.

одическими, ни коллективными, приостанавливают течение мирского времени, его длительность и переносят того, кто в них участвует, в мифическое время, *во время óно*. Теперь нам известно, что все ритуалы имитируют божественный архетип и что постоянная их реактуализация имеет место в тот же мифический вневременной момент. Однако строительные ритуалы открывают нам еще имитацию, а значит – реактуализацию космогонии. Со строительством каждого дома начинается «новая эра». Всякое строительство есть *абсолютное начало*, то есть стремится воссоздать первоначальный момент, полноту настоящего, не содержащего ни малейшего следа «истории». Конечно, строительные ритуалы, встречающиеся в наши дни, по большей части представляют собой пережитки, и нелегко уточнить, в какой мере им соответствует сопереживание тех, кто их совершает. Но этим рационалистическим возражением можно пренебречь. Важно то, что человек ощутил потребность воспроизводить космогонию при любом строительстве, что это воспроизведение делало его современником мистического момента мирового Начала и что он испытывал потребность как можно чаще возвращаться в этот мистический момент, чтобы возродиться. Нужна большая проницательность, чтобы сказать, в какой мере современные исполнители строительных обрядов способны еще участвовать в их таинстве. Их переживания носят, несомненно, скорее мирской характер: «новая эра», отмечаемая строительством, оказывается «новым этапом» в жизни тех, кто будет обитать в этом доме. Но структура мифа и обряда от этого не меняется, даже хотя переживания, вызываемые их актуализацией, носят теперь лишь мирской характер: строительство является новой организацией мира и жизни. Современному человеку достаточно было бы лишь немного больше восприимчивости к чуду жизни, чтобы при строительстве нового жилища или вселении в него вновь обрести ощущение *обновления* (точно так же, как Новый год сохраняет еще в современном мире значение конца прошлого и начала «новой жизни»).

Имеющиеся у нас документы во многих случаях достаточно ясно свидетельствуют: строительство святилища или алтаря для жертвоприношений повторяет космогонию, и не только потому, что святилище представляет Мир, но и потому, что оно воплощает различные временные циклы. Вот, например, что сообщает Иосиф Флавий (*Иудейские древности*. III, VII, 7) по поводу традиционной символики Иерусалимского храма: три части святилища соответствуют трем космическим областям (двор представляет Море, то есть нижнюю область, священное здание – Землю, а святая святых – Небо); двенадцать отметин на столе – это двенадцать месяцев года; подсвечник на 70 свечей представляет зодиакальное деление семи планет по 10. Воздвигая храм, создают не только Мир, но и космическое Время. Созидание Времени путем повторения космогонии еще яснее выявляется символикой брахманических жертвоприношений. Каждое жертвоприношение, совершаемое брахманом, означает новое Сотворение Мира (см., например: *Шата-*

патха брахмана, VI, 5, 1 и сл.). Собственно, сооружение алтаря по самому своему замыслу является Сотворением Мира. Вода, в которой размешивают глину, есть изначальная Вода; глина, служащая основанием алтарю, есть Земля; боковые стенки изображают Воздух, и т. д. Более того, каждый этап сооружения алтаря сопровождается стихами, в которых уточняется, какая именно часть мира созидается в данный момент (*Шатапатха брахмана*, I, 9, 2, 29; VI, 5, 1 sq.; 7, 2, 12; 7, 3, 1; 7, 3, 9). Но если сооружение алтаря имитирует космогонический акт, то само жертвоприношение имеет другую цель: восстановить первоначальное единство, существовавшее до Сотворения. Ведь Праджапати создал Космос из своей собственной субстанции и, когда был опустошен[69*], «ощутил страх смерти» (там же, X, 4, 2, 2), и боги принесли ему жертвоприношения, чтобы воссоздать и оживить его. Тот, кто в наши дни совершает обряд жертвоприношения, так же воспроизводит акт воссоздания Праджапати. «Всякий, кто, поняв это, совершает доброе дело или даже удовольствуется осознанием (не совершая никакого обряда), воссоздает божество, разъятое на части, (делая его) целым и полным» (там же, X, 4, 3, 24 и т. д.). Осознанное усилие приносящего жертву восстановить первоначальное единство, то есть воссоздать *Все*, что предшествовало Сотворению, — очень важная характеристика индийского духа, жаждущего этого изначального Единства, но, к сожалению, мы не можем здесь на этом останавливаться. Удовольствуемся констатацией, что при каждом жертвоприношении брахман реактуализует архетипический космогонический акт и что это совпадение «мистического мгновения» с «современным моментом» предполагает как отмену мирского времени, так и бесконечное возрождение мира.

Действительно, если «Праджапати есть год» (*Айтарея брахмана*, VII, 7, 2 и т. д.), то «год есть смерть. Того, кто это знает, смерть не постигнет (*Шатапатха брахмана*, X, 4, 3, 1). Ведийский алтарь есть, по удачному определению Поля Мюса, материализованное Время. «Алтарь огня есть год... Ночи — камни его ограды, их 360, потому что в году 360 ночей, дни — кирпичи (*яджусмати*), потому что этих кирпичей 360, а в году 360 дней» (*Шатапатха брахмана*, X, 5, 4, 10). В определенный момент возведения алтаря ставят два кирпича, называемых «временами года» (*ритавая*), и текст далее поясняет: «Почему ставят эти два кирпича? Потому что Агни (этот алтарь огня) есть год... Этот алтарь огня — Праджапати, а Праджапати есть год» (там же, VIII, 2, 1, 17 — 18). Воссоздавая Праджапати через посредство ведийского алтаря, воссоздают также космическое Время. «Алтарь огня имеет пять слоев... (каждый слой — это время года), пять времен года составляют год, и Агни (=алтарь) есть год... Праждапати же, распавшийся на куски, есть год, и пять частей его тела, распавшегося на куски, — времена года. Пять времен года, пять слоев. И когда кладут слой на слой — это из времен года строят Праджапати. Так что эти пять частей его тела... которые суть времена года, они суть восточные страны, пять восточных стран, пять слоев. И когда кладут слой на слой — это из восточных стран строят

Праджапати, который есть год» (там же, VI, 8, 1, 15; 1, 2, 18)[54]. Таким образом, при сооружении любого ведийского алтаря не только повторяют космогонию и оживляют Праджапати, но и строят год, то есть возрождают Время, «создавая» его заново.

Английский антрополог А.-М. Хокарт в своей блестящей и спорной работе (*Kingship*) рассмотрел церемониалы возведения на престол у ряда цивилизованных и первобытных народов, сравнивая их с обрядами инициации, которые автор считает производными от сценария царских ритуалов. Издавна было известно, что инициация есть «новое рождение», включающее ритуальные смерть и воскресение. Но заслуга Хокарта состоит в том, что он распознал элементы инициации в церемониале коронования и тем самым установил многозначительные моменты, сближающие разные группы ритуалов. Интересно также, что фиджийцы горного района Вити-Леву называют «возведение на престол» нового вождя «Сотворением Мира», в то время как племена восточной части Вануа-Леву называют его *мхули вануа* или *тули вануа*, что Хокарт переводит как «формирование земли» или «Сотворение земли»[55]. В предыдущей главе мы видели, что вступление во владение территорией для скандинавов было равносильно повторению Сотворения. Для туземцев Фиджи Сотворение происходит при каждом возведении на престол очередного вождя; такое представление сохраняется и в других местах в более или менее явном виде. Почти повсюду новое царствование рассматривается как возрождение истории народа или даже всеобщей истории. С каждым новым правителем, сколь бы незначительным он ни был, начиналась новая эра. В этих формулировках часто не усматривалось ничего, кроме лести или красот стиля. На самом же деле эти формулировки кажутся нам чем-то исключительным только потому, что дошли до нас, сохранив известную долю торжественности. Но для первобытного сознания «новая эра» начинается не только с каждым новым царствованием, но и с заключением каждого брака, рождением каждого ребенка и т. п. Ведь Космос и человек возрождаются непрерывно и любыми средствами, прошлое поглощается, беды и грехи устраняются, и т. п. Разнообразные по своим формам, все эти орудия возрождения преследуют одну цель — аннулировать истекшее время, отменить историю посредством постоянного возвращения *во время оно*, посредством повторения космогонического акта.

Возвращаясь к фиджийцам, заметим, что они повторяют «сотворение» не только по случаю каждого восшествия на престол, но и при каждом плохом урожае. Эту подробность Хокарт особенно не подчеркивает, поскольку она не подтверждает его гипотезу о «ритуальном происхождении» космогонического мифа, но нам она кажется достаточно многозначительной. Каждый раз, когда жизнь оказывается под уг-

---

[54] Ср. также: *Mus P.* Barabudur. Hanoi, 1935. Vol. 1. P. 384 sq.; о «построенном времени» см.: Ibid. Vol. 2. P. 733 — 789.

[55] См.: *Hocart A. M.* Kingship. London, 1927. P. 189 — 190.

розой и Космос, на их взгляд, истощается и пустеет, фиджийцы ощущают потребность вернуться к *истокам*, иначе говоря, они ждут возрождения вселенской жизни не от *исправления*, а от *воссоздания* этой жизни заново. Отсюда и то существенное значение (в ритуалах и мифах) всего, что может означать «начало», исходное, первоначальное (новые сосуды и «вода, зачерпнутая до рассвета», в магии и в народной медицине, темы «ребенка», «сироты»[56] и т. п.).

Это представление о том, что жизнь нельзя *исправить*, но можно лишь *воссоздать* путем повторения космогонии, очень хорошо просматривается в ритуалах исцеления. Действительно, у многих первобытных народов исцеление включает как существенный элемент *произнесение космогонического мифа*; это засвидетельствовано, например, у самых архаических племен Индии – у бхилов, санталов, байга[57]. Именно на актуализации космического Сотворения, образцовой модели всякой жизни, основывается надежда на восстановление физического здоровья и духовной целостности больного. У вышеупомянутых племен космогонический миф рассказывают также по случаю рождения, бракосочетания и смерти; ибо именно путем символического возвращения во вневременной момент изначальной полноты люди надеются обеспечить полную реализацию каждой из этих ситуаций.

У полинезийцев количество ситуаций, при которых считается эффективным пересказывать космогонический миф, еще больше. Согласно этому мифу, вначале не было ничего, кроме изначальных Вод, погруженных в Космическую Тень. Верховный бог Ио, пребывавший в «необъятности пространства», выразил желание выйти из состояния покоя. Тут же появился свет. Затем он продолжал: «Да разделятся Воды, да образуются Небеса, да станет Земля!» Именно так, благодаря космогоническим речам Ио, возник мир. Вспоминая эти «примитивные древние речения... древнюю примитивную мудрость (Вананга), которая позволила вырасти из пустоты и т. д.», наш современник полинезиец Харе Хонги добавляет с неуклюжим красноречием: «Так вот, друзья мои, эти древние формулы, какие мы находим в наших священных обрядах, могут применяться для трех очень важных целей. Первая цель связана с обрядом оплодотворения бесплодного лона; вторая – с обрядом просветления тела и духа; третья, и последняя, – с торжественным сюжетом смерти, войны, крещения, генеалогических повествований и других столь же важных предметов, которыми полагается заниматься священникам. Слова, с помощью которых Ио сформировал [вылепил] Вселенную, – то есть благодаря которым она была зачата и, в свою очередь, породила мир света, – эти самые слова употребляются в обряде оплодотворения бесплодного лона. Слова, с помощью которых Ио

---

[56] См.: *Eliade M.* Comentarii... P. 56 sq.

[57] См.: *Koppers W.* Die Bhil in Zentralindien. Horn, 1948. P. 241. См. также нашу статью: Cosmogonische Mythen und Magische Heilungen // Paideuma. 1956. Vol. 6. Heft 4. P. 194 – 204.

сделал так, чтобы свет засиял во мраке, употребляются в обрядах, предназначенных для того, чтобы печальное и унылое сердце исцелить от бессилия и дряхлости, пролить свет на то, что скрыто, вдохновить тех, кто сочиняет песни, подбодрить при поражении в битве, так же как и во многих других обстоятельствах, толкающих человека к отчаянию. Во всех подобных случаях этот обряд, имеющий целью распространить свет и радость, воспроизводит слова, которыми воспользовался Ио, чтобы победить и рассеять мрак. На третьем месте — подготовительный обряд, который соотносится с последовательными преобразованиями форм во Вселенной и в генеалогической истории человека»[58].

Таким образом, космогонический миф служит полинезийцам архетипической моделью для «сотворений» любого плана — биологического, психологического, духовного. Слушая рассказ о Рождении Мира, человек становится современником преимущественно творческого акта — космогонии. Знаменательно, что у индейцев навахо космогонический миф рассказывается чаще в связи с исцелением. «Все обряды концентрируются вокруг пациента Хатрали (того, над кем поют), который может быть болен или просто "страдает душой", то есть испуган сном или же нуждается в исполнении церемониала только для того, чтобы во время своей инициации вступить во все права исполнителя этого песнопения, — поскольку "целитель" не может совершить обряд исцеления, пока он ему не будет передан»[59]. Обряд включает также рисование сложных узоров на песке (*sand-paintings*), символизирующих различные этапы Сотворения и мифической истории богов, предков и человечества. Эти рисунки (которые странным образом напоминают индо-тибетские *мандалы*[70*; 60]) реактуализуют одно за другим события, происходившие *во время о́но*. Слушая пересказ космогонического мифа (за которым следует пересказ мифов о происхождении) и рассматривая рисунки на песке, больной из мирского времени переносится в полноту изначального Времени: он возвращается «назад», вплоть до момента возникновения Мира, и таким образом присутствует при космогонии. Очень часто пациент совершает омовение в тот день, когда начинается пересказ мифа или рисование *sand-paintings*. Собственно говоря, он тоже начинает свою жизнь *заново* в прямом смысле этого слова.

У навахо, как и у полинезийцев, за космогоническим мифом следует пересказ мифов *происхождения*, повествующих о мифической истории всех Начал: сотворения человека, животных и растений, происхождения традиционных институтов и культуры и т. д. Таким образом, больной «пробегает» мифическую историю мира от Сотворения до момента явления произносимого им рассказа. Это очень важно для понимания «первобытной» и «традиционной» медицины. Как на Древнем Вос-

---

[58] *Handy E. S. C.* Polynesian Religion. P. 10 — 11.

[59] *Hasten K.* Navajo Creation Myth: The Story of the Emergence // Navajo Religion Series. Santa Fe, 1942. Vol. 1. P. 19; см. также: ibid. P. 25 sq.

[60] Мандала — в своей основе круг, разделенный крестом. *(Примеч. перев.)*

токе, так и во всех «народных» медицинских традициях Европы и других регионов, целительное снадобье становится эффективным, только если известно его происхождение и если благодаря этому его употребление становится современным *мифическому моменту его открытия*. Вот почему в столь многих заговорах пересказывается «история» болезни или вызвавшего ее демона и в то же время упоминается тот момент, когда божество или святой сумели ее преодолеть. Так, например, в ассирийском заговоре от зубной боли напоминается, что «когда Ану сотворил небеса, небеса сотворили землю, земля сотворила реки, реки сотворили протоки, протоки сотворили болота, болота сотворили Червя». И Червь предстал «в слезах» перед Шамашем и Эа и спросил, что будет дано ему в пищу — для «разрушения». Боги предложили ему плоды, но Червь потребовал у них человеческие зубы. «Коль ты сказал так, о Червь, пусть Эа раздавит тебя своей могучей дланью!»[61] Мы присутствуем здесь не только при простом повторении исцеляющего парадигматического жеста (уничтожение Червя рукою Эа), которое обеспечивает излечение, но и при воссоздании мифической «истории» болезни, обращение к которой позволяет врачующему перенести пациента *in illo tempore*.

Приведенные примеры легко было бы пополнить, но мы не собираемся исчерпывать темы, затрагиваемые в настоящем исследовании, мы хотим лишь расположить их в соответствии с общей перспективой — потребностью архаических обществ в периодическом возрождении путем упразднения времени. Коллективные или индивидуальные, периодические или спорадические обряды возрождения всегда содержат в своей структуре и в своем значении элемент возрождения путем повторения архетипического акта — чаще всего акта космогонического. Для нас в этих архаических системах важны прежде всего отмена конкретного времени и вытекающая из этого их антиисторическая позиция. Отказ сохранять память о прошлом, даже совсем недавнем, свидетельствует, как нам кажется, о специфической антропологии. Одним словом, это отказ архаического человека признать себя историческим существом, признать какую-либо ценность «памяти», а следовательно, и событий непривычных, то есть не имеющих архетипической модели, из которых в действительности и складывается конкретная длительность. В конечном счете во всех этих обрядах и позициях мы распознаем *стремление обесценить время*. Все рассмотренные выше обряды и позиции (если довести их до крайнего предела) можно было бы свести к следующему: если не обращать на время никакого внимания, оно не существует, более того, там, где оно становится заметным (из-за грехов человека, когда он отдаляется от архетипа и впадает в длительность), время может быть аннулировано. Собственно говоря, если рассматривать жизнь архаического человека в истинной ее перспективе, она (сведенная к повторению архетипических действий, иными словами, к *ка-*

[61] *Thompson C.* Assyrian Medical Texts. London, 1923. P. 59.

тегориям, а не к *событиям*, к непрерывному повторению все тех же изначальных мифов и т. д.), хотя и разворачивается во времени, но не несет на себе его груза, не замечает его необратимости, иными словами, никак не считается с тем, что как раз и является характерным и решающим в осознании времени. Как мистик, как вообще религиозный человек, первобытный человек живет в постоянном настоящем. (И именно в этом смысле можно назвать религиозного человека «первобытным»: он *повторяет* жесты *кого-то другого* и благодаря этому повторению непрерывно живет во вневременном настоящем.)

То, что для первобытного человека возрождение Времени происходит непрерывно (то есть также и внутри того промежутка, который образует «год»), доказывает древность и всеобщность верований, относящихся к луне. Луна — первый умерший, но также и первый воскресший. Мы уже показали[62] всю важность лунных мифов для выработки первых связных «теорий» смерти и воскресения, плодородия и возрождения, инициаций и т. д. Здесь нам достаточно вспомнить, что, хотя луна и служит для «измерения» времени (в индоевропейских языках большая часть слов , обозначающих луну и месяц, происходит от корня **me-*[63], который дал в латинском языке как менсис, *mensis* («месяц» в смысле времени), так и *metior* — «измерять»), хотя ее фазы и выявили — задолго до солнечного года и гораздо более конкретным образом — единицу времени (месяц), она в то же время свидетельствует о «вечном возвращении».

Фазы луны — появление, рост, убыль, исчезновение, за которым следует новое появление через три темные ночи, — сыграли неизмеримую роль в выработке циклических концепций. Аналогичные концепции мы обнаруживаем прежде всего в архаических апокалипсисах и антропогониях (мифах о происхождении человека); потоп или наводнение кладут конец истощившемуся и грешному человечеству, и рождается новое, возрожденное человечество — обычно от мифического «предка», спасенного от катастрофы, или от лунного животного. Стратиграфический анализ этих групп мифов выявляет их лунный характер[64]. Это значит, что лунный ритм выявляет не только короткие промежутки времени (неделю, месяц), но и служит архетипом для длительных периодов. Собственно говоря, «рождение» человечества, его рост, его одряхление («изнашивание») и исчезновение уподобляются лунному циклу. И это употребление важно не только потому, что оно раскрывает нам «лунную» структуру всеобщего становления, но и благодаря его оптимистическим следствиям: ведь так же, как исчезновение луны никогда не является окончательным, поскольку за ним неизбежно следует новая луна, исчезновение даже всего человечества (потоп, наводнение, затопление целого материка и т. д.) никогда не бывает

---

[62] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 154 и сл.
[63] Там же. Гл. 4.
[64] Там же.

тотальным, поскольку от пары спасшихся возродится новое человечество.

Эта циклическая концепция исчезновения и повторного возникновения человечества сохранилась и в исторических культурах. В III в. до н. э. Берос[71*] распространил по всему эллинистическому миру — откуда оно затем перешло к римлянам и византийцам — халдейское учение о Великом Годе. Согласно этому учению, Вселенная вечна, но она периодически исчезает и возрождается каждый Великий Год (соответствующее ему число тысячелетий варьируется в зависимости от школы); когда все семь планет собираются в созвездии Козерога (Великая Зима), происходит потоп; когда они собираются в созвездии Рака (во время летнего солнцестояния Великого Года), вся Вселенная истребляется огнем. Вероятно, это учение о периодических вселенских пожарах разделял и Гераклит (см., например, фрагмент 26B = 66Д). Во всяком случае, оно доминирует в философии Зенона и во всей космологии стоиков. Миф о всесожжении (*ekpyrosis*) был в большой моде между I в. до н. э. и III в. н. э. во всем романо-восточном мире; он становился частью все новых и новых гностических учений (гнозий), производных от греко-ирано-иудейского синкретизма. Подобные идеи встречаются в Индии и Иране (при несомненном — по крайней мере в их астрономических формулах — влиянии Вавилона), а также и у индейцев майя на Юкатане и у мексиканских ацтеков. Нам еще придется вернуться к этим вопросам, но мы уже сейчас можем подчеркнуть то, что назвали выше «оптимистическим характером» этих концепций. Собственно говоря, их оптимизм сводится к осознанию *нормальности* циклической катастрофы, к уверенности в том, что она имеет свой *смысл* и никогда не бывает *окончательной*.

В «лунной перспективе» смерть человека, как и периодическая гибель человечества, необходимы так же, как необходимы три темные ночи перед «возрождением» луны. Смерть человека и гибель человечества необходимы для их возрождения. Любая форма ослабевает и изнашивается уже потому, что существует как таковая и длится; чтобы снова набраться сил, нужно, чтобы ее снова поглотила бесформенность (аморфность), пусть даже на одно мгновение; заново влиться в изначальное единство (субстанцию), из которого она возникла; иными словами, вернуться в Хаос (в плане космическом), в оргию (в плане социальном), в тьму (для семян), в воду (крещение — в плане человеческом, Атлантида — в плане историческом, и т. д.).

Мы можем заметить, что доминирующим во всех космически-мифологических лунных концепциях является циклическое возвращение того, что было раньше, — одним словом, «вечное возвращение». И здесь мы также находим мотив повторения архетипического действия, спроецированный во всех планах — космическом, биологическом, историческом, человеческом и т. д. И в то же время мы обнаруживаем циклическую структуру времени, которое возрождается при каждом новом «рождении», в каком бы плане оно ни происходило. Это «вечное возвра-

щение» свидетельствует об онтологии, не затронутой ни временем, ни становлением. Так же как греки в мифе о вечном возвращении стремились утолить свою метафизическую жажду «онтического» и статического (поскольку с точки зрения бесконечности становление вещей, постоянно возвращающихся в прежнее состояние, тем самым предполагается аннулированным, так что можно утверждать, что «мир остается на том же месте»[65]), так и «первобытный человек», придавая времени циклический характер, аннулирует его необратимость. В каждое мгновение все начинается с самого начала. Прошлое есть не что иное, как предвосхищение будущего. Нет событий необратимых и преобразований окончательных. В каком-то смысле можно даже сказать, что в мире не происходит ничего нового, ибо все есть лишь повторение все тех же изначальных архетипов; это повторение, актуализируя мифический момент, в который было явлено архетипическое действие, бесконечно удерживает мир в одном и том же рассветном мгновении Начал. Время лишь делает возможным появление и существование вещей. Оно не имеет никакого решающего влияния на это существование, поскольку оно само беспрерывно возрождается.

Гегель утверждал, что в природе все повторяется до бесконечности и что «нет ничего нового под солнцем». Все, о чем мы до сих пор говорили, подтверждает существование подобного же ви́дения в сфере архаического сознания: все повторяется до бесконечности и на самом деле под солнцем не случается ничего нового. *Но это повторение имеет смысл*, как мы могли видеть в предыдущей главе: только оно придает событиям *реальность*. События повторяются, потому что они имитируют некий архетип: событие-образец. Кроме того, благодаря повторению время останавливается или, по крайней мере, умеряется его разъедающая сила. Но наблюдение Гегеля существенно и по другой причине: он пытается обосновать философию истории, в которой историческое событие, будучи необратимым и автономным, может, однако, включаться в еще открытый диалектический процесс. По Гегелю, история «свободна» и всегда «нова», она не повторяется; но, несмотря ни на что, она согласуется с планами Провидения и потому имеет модель (идеальную, но тем не менее модель) в самой диалектике Духа. Этой истории, которая не повторяется, Гегель противопоставляет природу, в которой повторы бесконечны. Мы видели, что в течение довольно значительного времени человечество всеми способами противилось «истории». Можем ли мы сделать из этого вывод, что на протяжении всего этого периода человечество пребывало в природе и еще не отделилось от нее? «Только животное действительно невинно», — писал Гегель в начале своих «Лекций по философии истории». Первобытные люди не всегда чувствовали себя невинными, но пытались снова стать ими, периодически исповедуясь в своих грехах. Можем ли мы видеть

[65] См.: *Puech H.-Ch.* La Gnose et le Temps // Eranos-Jahrbuch. Zurich, 1951. Vol. 20. P. 60 – 61.

в этой тяге к очищению ностальгию по утраченному «раю животности»? Или же в его желании не иметь «памяти», не замечать времени, удовлетворяясь тем, чтобы терпеть его как одно из измерений своего существования, но не «интериоризуя» его, не преобразуя его в факт своего сознания, мы должны видеть у первобытного человека скорее жажду «онтического», его стремление *быть* таким, как *суть* те архетипические существа, действия которых он беспрерывно воспроизводит?

Столь капитальную проблему невозможно обсудить в нескольких строках. Но есть основание думать, что у «первобытных» людей ностальгия по утраченному раю явным образом исключает желание вернуться в «рай животности». Напротив, все, что мы знаем о мифических воспоминаниях о рае, рисует нам картину идеального человечества, пользующегося блаженством и духовной полнотой, неосуществимыми при нынешнем состоянии «падшего человека». И действительно, мифы многих народов повествуют об очень отдаленной эпохе, когда люди не знали ни смерти, ни труда, ни страданий и им стоило только протянуть руку, чтобы получить изобильную пищу. *Во время о́но* боги спускались на землю и смешивались с людьми; люди, со своей стороны, могли с легкостью подняться на Небо. В результате ошибки в ритуале пути общения между Землей и Небом были прерваны и боги ушли еще выше в Небо. С тех пор люди должны работать, чтобы прокормиться, и они уже не бессмертны.

Следовательно, более вероятно, что испытываемое человеком традиционных обществ желание отказаться от «истории», ограничиваясь бесконечной имитацией архетипов, выдает его жажду реального и его страх «затеряться», позволив незначительности мирского существования захлестнуть себя. Неважно, если формулы и образы, которыми «первобытный» человек выражает реальность, кажутся нам инфантильными и даже смешными. Глубинный смысл поведения первобытного человека показывает нам, что человек в этом своем поведении руководствуется верой в абсолютную реальность, противостоящую миру житейских «нереальностей». В конечном счете этот последний не является, собственно говоря, «миром»: он «нереален» по существу, не созданный, не существующий — ничто.

Таким образом, мы имеем право говорить о некоей архаической онтологии, и, лишь учитывая эту онтологию, можно прийти к пониманию поведения, даже самого необычного, «первобытного» мира (а потому и не презирать его). На самом деле это поведение соответствует отчаянному усилию не потерять контакт с *бытием*.

Глава III
«НЕСЧАСТЬЕ» И «ИСТОРИЯ»

«Нормальность» страдания

В этой главе нам хотелось бы с новой точки зрения взглянуть на человеческую жизнь и «историческое бытие». Как уже было сказано, архаический человек всеми доступными ему средствами пытается противиться *истории*, понимаемой как последовательность событий необратимых, непредвидимых и имеющих самостоятельное значение. Он отказывается принимать и ценить ее как таковую, как *историю*, хотя ему и не всегда удается ее «предотвратить»: например, он бессилен против космических катастроф, военных бедствий, социальной несправедливости, связанной с самой структурой общества, против личных несчастий и т. д. А поэтому было бы интересно узнать, как *переносил* эту «историю» древний (архаический) человек, иными словами, как он претерпевал бедствия, неудачи и «страдания», выпадавшие на долю каждого отдельного человека и каждого сообщества.

Что значит «жить» для человека, принадлежащего к традиционным культурам? Прежде всего, это жить по внечеловеческим моделям, жить согласно архетипам. И следовательно, жить в сердцевине *реальности*, ибо — как мы это уже подчеркивали в первой главе — подлинно реальны только архетипы. Жить согласно архетипам означало соблюдать «закон», поскольку закон есть не что иное, как изначальная иерофания, Откровение *во время óно* норм бытия, явленное богом или мифическим существом. И если с помощью повторения парадигматических действий и периодических церемоний архаическому человеку и удавалось, как мы видели, аннулировать время, он тем не менее жил в соответствии с космическими ритмами; можно было бы даже сказать, что он включался в эти ритмы (достаточно вспомнить, насколько «реальны» для него день и ночь, времена года, лунные циклы, летнее и зимнее солнцестояние и т. д.).

Что же в рамках такого существования могли означать «страдание» и «горе»? Ни в коем случае не бессмысленное испытание, которое человек может лишь «переносить» (постольку, поскольку оно неизбежно), как он переносит, например, суровость климата. Каким бы ни было оно по своей природе и какова ни была бы его видимая причина, *страдание человека имело смысл*; оно всегда соответствовало если и не какому-то прототипу, то, по крайней мере, некоему порядку, ценность которого не подвергалась сомнению. Существует мнение, что великой заслугой

христианства по сравнению с моралью народов древнего Средиземноморья было придание ценности страданию: из негативного явления горе превратилось в жизненный опыт с «позитивным» духовным содержанием. Эта мысль верна в той мере, в какой речь идет о *придании ценности* страданию и даже о *стремлении* к страданию ради его спасительных свойств. Но хотя дохристианское человечество не искало страдания и, за редкими исключениями, не расценивало его как средство очищения и духовного возвышения, оно никогда не относилось к страданию как к чему-то *лишенному смысла*. Мы здесь имеем в виду, конечно, страдание как *событие*, как *исторический факт*, страдание, вызванное стихийными бедствиями (засуха, наводнение, буря и т. д.), вражеским нашествием (пожар, порабощение, унижение и т. п.) или социальной несправедливостью и т. д.

Если такие страдания можно было вынести, то именно потому, что они не казались ни беспричинными, ни произвольными. Было бы излишне приводить примеры, их сколько угодно. Первобытный человек, видя, как засуха пожирает его посевы, эпидемии губят скот, болеют дети, а его самого трясет лихорадка или преследуют неудачи на охоте, знает, что все эти стечения обстоятельств вызваны не *случайностью*, а определенным магическим или демоническим влиянием, против которого у колдуна или жреца есть средство. И так же, как вся община в случае стихийных бедствий, он обращается к колдуну, чтобы избавиться от магического воздействия, или к жрецу, чтобы снискать милость богов. Если такое вмешательство не дает результатов, люди вспоминают о высшем существе (почти забываемом в обычное время) и молят его, принося ему жертвы. «Ты, там наверху, не отнимай у меня ребенка, он еще слишком мал!» — заклинают номады-селькнамы с Огненной Земли. «О, Цуни-гоам, — жалуются готтентоты, — ты один знаешь, что я невиновен!» Во время бури пигмеи-семанги царапают себе икры бамбуковым ножом и брызгают кровью во все стороны с криком: «Та Педн! Я не очерствел, я плачу́ за свою вину! Прими мой долг, я его плачу́!»[1] Попутно подчеркнем один момент, который подробно рассмотрен в нашем «Трактате по истории религий». В культах так называемых первобытных народов небесные высшие существа выступают в самую последнюю очередь, когда все обращения к богам, демонам и колдунам с целью устранить «страдание» (засуху, избыток дождей, катастрофу, болезнь и т. д.) потерпели неудачу. Семанги в этих случаях признаются в грехах, в которых считают себя виновными; этот обычай встречается иногда и в других местах, где он также сопровождается последним призывом об избавлении от страдания.

Но каждый элемент магически-религиозного избавления от «страдания» с полной ясностью иллюстрирует его *смысл*: оно порождено магическим действием врага, нарушением табу, вступлением в запретную местность, гневом какого-либо бога или — когда все прочие предполо-

[1] См.: *Элиаде М.* Очерки... Гл. II.

жения оказываются несостоятельны — волею либо гневом высшего существа. Первобытный человек — и, как мы сейчас увидим, не он один — не может представить себе страдания[2], ничем не вызванного; оно проистекает либо из его собственной вины (если он убежден, что это вина религиозного характера), либо из злобы соседа (если колдун обнаруживает, что дело в магическом воздействии), но в основе всегда лежит чья-то вина или, по крайней мере, *причина*, распознаваемая в воле позабытого Всевышнего бога, к которому в конце концов и оказывается вынужден обратиться человек. Во всех этих случаях страдание становится доступно пониманию и потому переносимо. Первобытный человек борется с этим страданием всеми доступными ему магически-религиозными средствами, но нравственно он его переносит, потому что *оно не абсурдно*. Критический момент страдания — это момент его возникновения; страдание вызывает смятение до тех лишь пор, пока неизвестна его причина. Как только колдун или жрец обнаруживают причину, по которой умирают дети или домашние животные, продолжается засуха или усиливаются дожди, исчезает дичь и т. д., страдание начинает становиться переносимым; у него есть смысл и причина, а следовательно, его можно включить в систему и объяснить.

То, что мы сказали выше о «первобытном» человеке, в значительной степени применимо и к человеку архаических культур. Разумеется, мотивы, оправдывающие страдания и горе, различаются у разных народов, но сам факт оправдания их встречается повсюду. В общем можно сказать, что страдание рассматривается как следствие отклонения от нормы. Само собой разумеется, эта норма варьируется от народа к народу и от цивилизации к цивилизации. Но для нас важно то, что нигде — в рамках архаических цивилизаций — страдание и горе не считаются «слепыми» и лишенными смысла.

У индийцев довольно рано сформировалось понятие всеобщей причинности — *карма*, которое объясняет события и страдания, постигающие отдельного человека, и необходимость переселения душ. В свете закона *кармы*[72*] страдания обретают не только смысл, но и позитивную ценность. Страдания данного существования не только *заслужены* — поскольку являются лишь неизбежным следствием преступлений и ошибок, совершенных в прежних существованиях, — но и *желанны*, ибо только так можно хотя бы частично выплатить кармический долг, тяготеющий над человеком и определяющий цикл его будущих существований. Согласно индийской концепции, каждый человек появляется на свет [уже] с долгом, но он свободен делать и новые долги. Его существование составляет длинный ряд займов и платежей, баланс которых не всегда очевиден. Тот, кто не лишен разума, может безмятежно переносить выпадающие на его долю страдания, горе, удары, несправед-

[2] Уточним еще раз, что с точки зрения внеисторических народов или классов «страдание» равнозначно «истории»[2*]. В этом можно убедиться даже и в наши дни на примере европейского фольклора.

ливости и т. п., потому что все они разрешают какие-то кармические уравнения, оставшиеся нерешенными в его прошлом существовании. Конечно, индийская философия рано стала искать и находить способы, с помощью которых человек может высвобождаться из этой бесконечной причинно-следственной цепи, подчиняющейся закону *кармы*. Но такие решения ни в коей мере не умаляют *смысла* страданий; напротив, они его усиливают. Как и йога, буддизм исходит из принципа, что всякое бытие есть страдание, и предлагает возможность конкретным и определенным образом преодолеть эту непрерывную последовательность страданий, к которой в конечном счете сводится всякое человеческое существование. Но буддизм, как и йога и как любой другой индийский способ завоевать свободу, ни на мгновение не ставит под сомнение «нормальность» страданий. Согласно Веданте, страдание «иллюзорно» лишь в той мере, в какой иллюзорна вся вселенная; ни человеческое ощущение страдания, ни вселенная не являются *реальностью* в онтологическом смысле слова. Если не считать исключения, какие составляют материалистические школы локаята и чарвака[73*], для которых не существует ни души, ни Бога и которые считают бегство от страданий и поиски наслаждения единственной осмысленной целью, какую только может ставить перед собой человек, вся Индия наделяла любого рода страдания (космические, психологические или исторические) вполне определенным смыслом и функцией. Карма гарантирует, что все происходящее в мире находится в соответствии с неизменным законом причины и следствия.

И если мы больше нигде в древнем мире не находим столь же четкой формулы «нормальности» страданий, как *карма*, то тем не менее мы повсюду встречаем одинаковую тенденцию придавать несчастью и историческим событиям «нормальную значимость». Нет смысла приводить здесь все виды выражения этой тенденции. Почти повсюду мы встречаем архаическую концепцию (господствующую у первобытных народов), согласно которой страдание объясняется божественной волей — вмешивается ли она прямо, причиняя страдание, или позволяет сделать это другим силам — демоническим либо божественным, вызывающим его. Неурожай, засуха, разграбление города врагами, утрата свободы или жизни, любое бедствие (эпидемия, землетрясение и т. д.) — нет ничего, что не получило бы так или иначе своего объяснения или оправдания в области трансцендентного, в божественном балансе. То ли бог побежденного города оказался менее могущественным, чем бог победившей армии, то ли вся община или одна какая-то семья виновна в ритуальном проступке против какого-либо божества, то ли в игру вступили колдовские чары, демоны, оплошности, богохульства, но страдание — будь оно индивидуально или коллективно — всегда находит свое объяснение. И в силу этого оно переносимо, оно *может быть* переносимо.

Более того: в месопотамско-средиземноморском ареале страдания человека очень рано связывались со страданиями бога. Это означало

наделить их архетипом, придающим им одновременно и реальность и нормальность. Очень древний миф о страданиях, смерти и воскресении Таммуза повторяется и имитируется почти во всем древневосточном мире, а часть его сюжета сохранилась даже в постхристианском гностицизме. Было бы неуместно заниматься здесь аграрно-космологическими истоками и эсхатологической структурой мифа о Таммузе. Ограничимся лишь напоминанием, что страдания и воскресение Таммуза послужили также моделью для страдания других богов — например, Мардука — и, несомненно, копировались (а значит, *повторялись*) ежегодно царем. Плач и ликование народа, отмечающие страдания, смерть и воскресение Таммуза или любого другого аграрно-космического божества, запечатлялись в сознании народов Древнего Востока в такой степени, масштабы которой еще не получили должной оценки. Ибо дело было не только в предчувствии воскресения, которое должно последовать за смертью человека, но в равной мере и в утешительной силе страданий Таммуза *для каждого отдельного человека*. Любое страдание можно было вытерпеть, если вспомнить о драме Таммуза.

Ибо эта мифическая драма напоминала человеку, что никакое страдание не окончательно, что за смертью всегда следует воскресение, что любое поражение может быть аннулировано и превзойдено конечной победой. Аналогия между этими мифами и лунной драмой, отмеченная в предыдущей главе, очевидна. А теперь мы хотели бы подчеркнуть, что Таммуз, как и любой другой вариант того же архетипа, оправдывает, делает переносимыми страдания праведника. Бог — как (столько раз!) праведник, невинный — страдал без вины. Его унижали, избивали до крови, бросали в «колодезь»[74*], то есть в ад. Там его навещала Великая богиня (или, по более поздним гностическим версиям, «посланец»), ободряя и оживляя его. Этот столь утешительный миф о страданиях бога долго оставался в сознании народов Востока. Так, например, профессор Гео Виденгрен полагал, что его можно обнаружить среди манихейских и мандейских прототипов[3], но, разумеется, с неизбежными изменениями и с новыми значениями, обретенными в эпоху греко-восточного синкретизма. Во всяком случае, нельзя не обратить внимания на тот факт, что подобные мифологические сюжеты имеют исключительно архаическую структуру, восходящую — если не «исторически», то, по крайней мере, формально — к лунным мифам, в древности которых у нас нет оснований сомневаться. Мы отмечали, что лунные мифы способствовали оптимистическому взгляду на жизнь в целом: все идет по кругу, за смертью неизбежно следует воскресение, за катастрофой — новое Сотворение. Парадигматический миф о Таммузе, распространившийся и на других богов Двуречья, предлагает новое обоснование того же оптимизма: спасается не только *смерть* человека, но и его *страдания*. Во всяком случае, так это звучит в гностических манихей-

[3] См.: *Widengren G.* Mesopotamian Elements in Manichaeism... King and Saviour. Uppsala, 1947. Vol. 3.

ских и мандейских отголосках мифа о Таммузе. Согласно воззрениям этих сект, *человек как таковой* должен претерпеть судьбу, некогда выпавшую на долю Таммуза; брошенный в колодезь, раб Князя Тьмы, человек оказывается пробужден Посланцем, возвещающим ему добрую весть о его предстоящем Спасении, об освобождении. Не располагая документами, позволяющими распространить эти выводы и на миф о Таммузе, мы склонны думать, что его драма не считалась чуждой драме человека. Отсюда — большой народный «успех» ритуалов, связанных с так называемыми божествами растительности.

История как богоявление

Всякое новое историческое бедствие у древних евреев считалось карой, ниспосланной богом Яхве, разгневанным разгулом грехов, которым предавался избранный народ. Ни одна военная катастрофа не казалась нелепой, ни одно страдание не было напрасным, ибо за событием можно было всегда распознать волю Яхве. Более того, эти катастрофы, можно сказать, были *необходимы*, они предусматривались Богом, чтобы еврейский народ не пошел наперекор собственной судьбе, отступившись от религиозного наследия, завещанного Моисеем. И действительно, каждый раз, когда *история* им это позволяла, каждый раз, когда они переживали период мира и относительного экономического процветания, евреи отдалялись от Яхве и приближались к Ваалам и Астартам своих соседей. И лишь исторические катастрофы возвращали их на праведный путь, силой обращая их взоры к истинному Богу. Тогда «они возопили к Господу и сказали: согрешили мы, ибо оставили Господа и стали служить Ваалам и Астартам; теперь избавь нас от руки врагов наших, и мы будем служить Тебе» (*1 Цар.* 12: 10). Это возвращение к истинному Богу в минуты бедствий напоминает нам жест отчаяния первобытного человека, которому требуется крайне серьезная опасность и неудача во всех его обращениях к другим сакральным формам (богам, предкам, демонам), чтобы вспомнить о существовании Высшего существа. Древние евреи вскоре же после возникновения на их историческом горизонте великих военных империй Ассирии и Вавилона жили уже под постоянной угрозой, возвещенной им Яхве: «А если не будете слушать гласа Господа и станете противиться повелениям Господа, то рука Господа будет против вас, как была она против отцов ваших» (*1 Цар.* 12: 15).

Своими устрашающими видениями пророки придавали бóльшую реальность неумолимой каре, которую Яхве посулил своему народу, не сумевшему сохранить веру. И лишь в той мере, в какой подобные пророчества подтверждались катастрофами — как это, впрочем, и происходило во времена от Илии до Иеремии, — исторические события приобретали религиозное значение, то есть проявлялись как кары, насылаемые Господом в ответ на нечестие Израиля. Благодаря пророкам, толковавшим современные им события в духе строгой веры, эти события

превращались в отрицательные богоявления, в гнев Яхве. Таким образом, они не только приобретали смысл (поскольку, как мы видели, любое историческое событие имело во всем восточном мире свое собственное значение), но и раскрывали свою тесную взаимосвязанность, оказываясь конкретным выражением одной и той же *единой* божественной воли. Так впервые пророки *придали ценность истории*, сумели преодолеть традиционное представление о цикле — представление, которое всему обеспечивает вечное повторение, — и открыли время, текущее в одном направлении. Это открытие будет не сразу и не целиком воспринято сознанием всего еврейского народа, и древние представления сохранятся еще надолго (см. следующий раздел).

Но все же впервые утверждается и развивается мысль о том, что исторические события имеют какую-то ценность *сами по себе*, в той мере, в какой они определены волею Бога. Этот Бог еврейского народа уже не восточное божество, создатель архетипических жестов, но *личность*, постоянно вмешивающаяся в *историю*, проявляющая свою волю (через вторжения, осады, битвы и т. д.) Исторические факты становятся, таким образом, «ситуациями», в которых оказывается человек перед лицом Бога, и как таковые приобретают религиозное значение, которого им раньше ничто не могло обеспечить. Будет правильно сказать, что древние евреи первыми открыли значение истории явления Бога, и эта концепция, как и следовало ожидать, была подхвачена и развита христианством.

Можно даже задаться вопросом, не сопровождается ли монотеизм, в основе которого лежит непосредственное и личное явление божества, неизбежно и спасением времени, «повышением его ценности» в рамках истории. Конечно, понятие богоявления встречается в более или менее чистых формах во всех религиях, и можно даже сказать — во всех культурах. Собственно говоря (см. первую главу), архетипические действия, бесконечно воспроизводимые впоследствии людьми, были в то же самое время иерофаниями, или богоявлениями. Первый танец, первый поединок, первая рыбная ловля, так же как первая брачная церемония или первый обряд, становились примерами для человечества, потому что они раскрывали способ существования божества, первого человека, культурного героя и т. д. Но все эти явления происходили в *мифическом времени*, во вневременной момент изначальности, и, как мы видели в первой главе, в каком-то смысле все совпадало с Началом Мира, с космогонией. *Все* имело место и было явлено в *этот момент, во время о́но*: и Сотворение Мира и Сотворение человека, и устройство его в предусмотренной для него ситуации (на предусмотренном для него месте) во Вселенной, вплоть до мельчайших подробностей (физиологических, социологических, культурных и т. д.).

Совершенно иначе обстоит дело в случае монотеистского богоявления. Это последнее происходит *во времени*, в исторической протяженности: Моисей получает «Закон» в определенном месте и в определенный день. Разумеется, и здесь не обходится без архетипов в том смыс-

ле, что эти события, ставшие образцовыми, будут повторяться; но повторяться они будут после завершения времен, в новое *время о́но* (*illud tempus*). Например, как пророчит Исайя (11: 15 – 16), чудеса перехода через Красное море и через Иордан повторятся в «оный день» (11: 11). Но тем не менее момент явления Бога Моисею остается ограниченным и четко определенным во времени. И, будучи богоявлением, он приобретает новое измерение: он становится драгоценным постольку, поскольку он *уже* необратим, поскольку он представляет собой *историческое событие*.

Однако мессианизму едва удается придать времени эсхатологическую ценность: *будущее* возродит время, то есть вернет ему его первоначальную чистоту и цельность. *Время о́но* находится, таким образом, не только в начале, но и в конце времен[4]. И в этих обширных мессианистических видениях нетрудно распознать очень древний сценарий ежегодного возрождения Космоса (Вселенной) путем повторения акта Сотворения и патетической драмы Царя. Мессия берет на себя – разумеется, на более высоком уровне – эсхатологическую роль Царя-бога или Царя – представителя божества на Земле, чьей основной миссией было периодически возрождать всю Природу. Его страдания напоминают страдания Царя, но, как в древних сценариях, победа в конце концов всегда за Царем. Единственная разница в том, что эта победа над силами тьмы и Хаоса уже не совершается регулярно каждый год, а проецируется в *будущее*, мессианское *время о́но*.

Под «давлением истории» и опираясь на опыт пророчеств и мессианства, новая интерпретация исторических событий появилась на свет в недрах израильского народа. Не отвергая окончательно традиционную концепцию архетипов и повторений, Израиль пытается «спасти» исторические события, трактуя их как проявления активного присутствия Яхве. В то время как, например, у народов Двуречья индивидуальные или коллективные страдания терпелись постольку, поскольку они вытекали из конфликта между божественными и демоническими силами, то есть являлись частью космической драмы (*извечно* и *до бесконечности* Сотворению предшествует Хаос, стремящийся поглотить сотворенный Мир; *извечно* и *до бесконечности* новое рождение влечет за собой страдания и страсти, и т. д.), согласно верованиям Израиля времен мессианских пророков, исторические события можно было вынести потому, что, с одной стороны, их *пожелал* Яхве, а с другой стороны, они были необходимы для *окончательного* спасения избранного народа. Возвращаясь к старым сценариям (типа Таммуза) Страстей Господних, мессианизм придает им новую ценность тем, что отрицает прежде всего возможности их повторения *до бесконечности*. Когда придет Мессия, Мир будет спасен *раз и навсегда* и *история прекратит свое существование*. В этом смысле можно говорить не только о придании эсхатологической ценности *будущему*, «оному дню», но и о «спасении» историчес-

[4] См.: *Leeuw G. van der.* Urzeit und Endzeit // Eranos-Jahrbuch. 1950. Bd. 17. S. 11 – 51.

кого становления. История больше не предстает как цикл, повторяющийся до бесконечности, как это думали первобытные народы (Сотворение, истощение, уничтожение, ежегодное воссоздание Космоса) или как она формулировалась (мы это сейчас увидим) в теориях вавилонского происхождения (циклы: Сотворение – разрушение – Сотворение, занимающие значительные отрезки времени – тысячелетия, Большие Годы, эоны[75*]); непосредственно управляемая волей Яхве, история предстает как последовательность отрицательных или положительных богоявлений, каждое из которых имеет свою внутреннюю ценность. Конечно, все военные поражения могут быть возведены к одному архетипу – гневу Яхве. Но каждое из этих поражений, хотя и является, по сути, повторением одного и того же архетипа, приобретает тем не менее некоторый коэффициент необратимости – личное вмешательство Яхве. Если падение Самарии[76*], например, и можно уподобить падению Иерусалима, то оно отличается, однако, тем, что было вызвано новым велением Яхве, новым вмешательством Всевышнего в историю.

Но не следует упускать из виду, что эти мессианские воззрения представляют собой творение исключительно религиозной элиты. В течение долгого ряда столетий эта элита занималась религиозным воспитанием народа Израиля, так и не сумев искоренить в нем традиционные древневосточные оценки жизни и истории. Периодическое возвращение евреев к Ваалам и Астартам в большой степени объясняется их нежеланием переоценивать историю, считать ее богоявлением. Народные массы, в частности сельские общины, предпочитали старую религиозную концепцию (Ваалов и Астарт); она приближала их к жизни и помогала им переносить – если не игнорировать – историю. Непоколебимое стремление мессианских пророков глядеть истории в лицо и *принимать ее* как грозный диалог с Яхве, их стремление извлекать и нравственные, и религиозные плоды из военных поражений и переносить эти поражения, поскольку они считались *необходимыми* для примирения Яхве с народом Израиля и для окончательного Спасения, стремление рассматривать *любой момент* как момент *решающий*, придавая ему тем самым религиозное значение, требовало слишком сильного духовного напряжения, и большинство израильского народа отказывалось этому покориться[5], как и бóльшая часть христиан – особенно из народа – отказывается жить подлинно христианской жизнью. При неудаче и испытани-

[5] Без религиозной элиты, а точнее, без пророков иудаизм не слишком бы отличался от религии еврейской колонии в Элефантине[15*], которая до V в. до н. э. сохраняла народную палестинскую религиозность; см.: *Vincent A.* La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine. Paris, 1937. «История» позволила этим евреям «диаспоры» сохранить наряду с Яхве, в удобном синкретизме, и других богов (Бетэла, Харамбетэла, Ашумбетэла) и даже богиню Анат. Это еще одно подтверждение важного значения «истории» в развитии иудаистского религиозного опыта и постоянного его поддержания в состоянии повышенного напряжения. Поскольку – не следует этого забывать – пророчество и мессианство узаконивались прежде всего давлением современной истории.

ях было удобнее и утешительнее по-прежнему винить во всем «случай» (колдовство и т. д.) или «оплошность» (ритуальную ошибку и т. д.), легко поправимую с помощью жертвы (даже такой, как принесение новорожденных в жертву Молоху).

В этом отношении классический пример жертвы Авраама прекрасно выявляет разницу между традиционной концепцией повторения архетипического действия и новым измерением, приобретенным религиозным опытом, *верой*[6]. С формальной точки зрения жертва Авраама является не чем иным, как принесением в жертву первородного ребенка, — обычай нередкий в древневосточном мире, в котором жили евреи до эпохи пророков. Первый ребенок часто считался ребенком бога; действительно, на всем Древнем Востоке девушки имели обыкновение проводить одну ночь в храме и зачинали, таким образом, от бога (от его представителя — жреца или от его посланца — «чужого»). Жертвуя этого первого ребенка, отдавали божеству то, что ему принадлежало. Молодая кровь, таким образом, пополняла истощившуюся энергию бога (ибо так называемые божества плодородия тратили свою собственную субстанцию в усилиях, предпринимаемых для поддержания мира и обеспечения его изобилия; таким образом, они сами нуждались в периодическом возрождении). И в некотором смысле Исаак был сыном Божиим, потому что был дан Аврааму и Сарре тогда, когда эта последняя уже давно вышла из возраста деторождения. Но Исаак был дан им их *верой*; он был сыном обета и веры. Принесение его в жертву Авраамом, хотя формально и походит на все жертвы новорожденными в древнесемитском мире, существенно отличается от них по своему содержанию. Тогда как для всего древнесемитского мира подобная жертва, несмотря на свою религиозную функцию, была только *обычаем*, ритуалом, значение которого было вполне доступно пониманию, в случае Авраама это — *акт веры*[77*]. Авраам *не понимает*, почему от него требуется эта жертва, и тем не менее приносит ее, потому что этого потребовал Всевышний. Этим актом, внешне абсурдным, Авраам кладет начало новому религиозному опыту — *вере*. Другие (весь восточный мир) продолжают жить в условиях «сакрального баланса», за рамки которого и выйдут Авраам и его преемники. Их жертвы — пользуясь терминологией Кьеркегора — относились к «общему», то есть основывались на архаических богоявлениях, где речь шла лишь о круговращении сакральной энергии в Космосе (от божества к природе и человеку, затем от человека — через жертвоприношение — снова к божеству и т. д.).

---

[6] Быть может, небесполезно будет уточнить, что то, что называют «верой» в иудейско-христианском смысле, структурно отличается от других видов архаического религиозного опыта. Религиозную подлинность и достоверность этих последних не следует ставить под сомнение, так как они основаны на диалектике священного, получившей повсеместное подтверждение. Но опыт «веры» исходит из нового богоявления (теофании), нового откровения, которое аннулировало для соответствующих элит законность прочих иерофаний. См. по этому поводу: *Элиаде М.* Очерки... Гл. I.

Это были действия, находившие оправдание в себе самих; они вписывались в стройную и логичную систему: что принадлежало Богу, к нему должно было вернуться. Но Исаак для Авраама был *даром* Всевышнего, а не плодом прямого и вещественного зачатия. Между богом и Авраамом открылась бездна, полный разрыв непрерывности. Религиозный акт Авраама знаменует собой новое религиозное измерение: Бог открывается как личность, как «полностью отдельное» существование, которое приказывает, жалует, требует — без какого бы то ни было разумного (то есть общего и предвидимого) оправдания — и для которого *все возможно*. Это новое религиозное измерение делает возможной веру в иудео-христианском смысле.

Мы привели этот пример с целью выявить *новизну* еврейской религии по сравнению с традиционными структурами. Как опыт Авраама может считаться некоей новой религиозной позицией человека в Космосе, так и исторические события в сознании израильской элиты под влиянием пророчества и мессианства обретают неведомое им до тех пор измерение: историческое событие становится богоявлением, в котором воля Яхве проявляется так же отчетливо, как и *личностные* отношения между ним и избранным им народом. Та же концепция, обогащенная разработкой христологии, послужит фундаментом для философии истории, которую христианство, начиная со святого Августина[78*], будет стараться построить. Но, повторяем, как в иудаизме, так и в христианстве открытие этого нового измерения религиозного опыта — *веры* — не повлекло за собой радикального изменения традиционных воззрений. Вера всего лишь *стала возможна* для каждого отдельного христианина. Подавляющее большинство так называемого христианского населения продолжает вплоть до наших дней защищаться от истории, игнорируя ее и скорее терпя ее, чем придавая ей значение «отрицательного» или «положительного» богоявления[7].

Приятие истории и признание за ней ценности не означает, однако, что иудаистской элите удалось полностью преодолеть традиционное отношение, рассмотренное нами в предыдущей главе. Мессианская вера в конечное возрождение Мира также свидетельствует об *антиисторической* позиции. Не имея больше возможности игнорировать или периодически отменять историю, древний еврей терпит ее в *надежде, что она окончательно прекратится* в более или менее отдаленный момент. Необратимость исторических событий и времени компенсируется ограничением истории во времени. На мессианском духовном уровне истории оказывается более упорное сопротивление, чем на традиционном уровне архетипов и повторений; если здесь от истории отказывались, игнорировали или отменяли ее путем периодического повторения Сотворения и периодического возрождения Времени, то в мессианском воспри-

[7] Это предполагает не отсутствие религиозности у населения (по большей части — аграрного строя), а лишь «традиционную» (архетипическую) переоценку, которой оно подвергло христианский опыт.

ятии мира историю нужно терпеть, потому что она несет эсхатологическую функцию, но ее можно терпеть, лишь зная, что она в один прекрасный день *прекратится*. Таким образом, история отменяется не осознанием того, что жизнь длится в вечном настоящем (совпадающем со вневременным моментом явления архетипов), и не через посредство периодически повторяемого ритуала (например, обрядов начала года и т. д.) — она отменяется *в будущем*. Периодическое возобновление Сотворения заменяется *единственным* возрождением, которое произойдет в предстоящее *время о́но*. Но в стремлении решительным образом покончить с историей проявляется та же антиисторическая позиция, что и в других традиционных концепциях.

Космические циклы и история

Значение, обретенное «историей» в рамках различных архаических цивилизаций, нигде не раскрылось нам яснее, чем в теориях Великого Времени, то есть больших космических циклов, о которых мы упоминали по ходу предыдущей главы. К ним и следует теперь вернуться, потому что именно там впервые уточняются две различные ориентации: традиционная, ощущаемая (хотя никогда ясно и не формулировавшаяся, во всех «первобытных» культурах — представление о циклическом времени, периодически возрождающемся *до бесконечности*, и «современная» — представление о конечном времени, отрезке (хотя тоже циклическом) между двумя вневременными бесконечностями.

Почти повсюду эти теории Великого Времени встречаются вместе с мифом о смене веков, причем Золотой век всегда стоит в начале цикла, рядом с парадигматическим *временем о́ным*. Согласно обеим концепциям — бесконечного циклического времени и ограниченного циклического времени, — этот Золотой век может возвратиться; иными словами, он может быть *повторен* бесконечное количество раз, согласно первой концепции, и единожды — согласно второй. Мы напоминаем об этом не потому, что это, безусловно, очень интересно само по себе, а чтобы прояснить смысл «истории» с точки зрения каждой из рассматриваемых концепций. Начнем с индийской традиции, поскольку именно в ней нашел свое наиболее яркое выражение миф о вечном повторении. Вера в периодическое уничтожение и Сотворение Вселенной обнаруживается уже в *Атхарваведе* (X, 8, 39 — 40). Сохранение подобных идей в германской традиции (Всемирный пожар, *Рагнарёк*[79*], сопровождающийся новым Сотворением) подтверждает индо-арийскую структуру этого мифа, который можно считать одним из многочисленных вариантов архетипа, рассмотренного в предыдущей главе. (Возможное восточное влияние на германскую мифиологию не обязательно разрушает подлинность и автохтонный характер мифа о Всемирном пожаре. Впрочем, было бы затруднительно объяснить, почему индо-арийцы, имея общую с другими первобытными народами предысторию, не разделяли с ними общую концепцию Времени).

Индийские умозрения усиливают и организуют ритмы, руководящие периодичностью космических сотворений и разрушений. Единицей измерения наименьшего цикла является юга — «век». *Юга* предваряется и сопровождается «зарей» и «сумерками», которые соединяют «века» между собой. Полный цикл, или *махаюга*, состоит из четырех «веков» неравной продолжительности, причем цикл начинается с самого длительного, а заканчивается самым коротким. Так, первый «век» — *критаюга* — длится 4000 лет, плюс «заря» — 400 лет, и «сумерки» — столько же; затем идут: *третаюга* — 3000 лет, *двапараюга* — 2000 лет, и *калиюга* — 1000 лет (плюс, соответственно, «зори» и «сумерки»). Следовательно, *махаюга* продолжается 12 000 лет (*Законы Ману* I, 69 sq.; *Махабхарата*, III, 12, 826). Последовательному сокращению длительности каждой новой *юги* соответствует сокращение длительности человеческой жизни, сопровождающееся падением нравов и ослаблением разума. Этот продолжающийся на всех уровнях упадок (биологический, интеллектуальный, эстетический, социальный и т. д.) особенно отчетливо подчеркнут в пуранических[8] текстах (см., например: *Вайю пурана* I, 8; *Вишну пурана* VI, 3). Переход от одной *юги* к другой происходит, как мы это уже видели, в «сумерках», которые знаменуют собой декрещендо даже внутри каждой *юги*, каждая из которых заканчивается периодом теней. По мере приближения к концу цикла, то есть к четвертой, и последней, *юге*, «тени» сгущаются. *Калиюга* — та, в которой мы живем сейчас, — считается, кстати, Веком тьмы. Полный цикл заканчивается распадом — *пралая*, — который повторяется еще более радикальным образом — *махапралая* («великий распад») — в конце тысячного цикла.

Якоби[9] резонно полагает, что в оригинальном, первоначальном учении *юга* соответствовала полному циклу, включая зарождение, «изнашивание» и разрушение Вселенной. Такая теория к тому же ближе к архетипическому мифу, имевшему лунную структуру, уже рассмотренному нами в «Трактате по истории религий». Последующие умозрения лишь развивали и воспроизводили до бесконечности первоначальный ритм «сотворение — разрушение — сотворение», проецируя единицу измерения, *югу*, во все более обширные циклы. Двенадцать тысяч лет *махаюги* стали считаться «божественными годами», каждый из которых длился 360 (обычных) лет, что в сумме дает 4 320 000 лет одного космического цикла. Тысяча подобных *махаюг* составляют одну *кальпу*; четырнадцать *кальп* составляют одну *манвантару*. Одна *кальпа* равна одному дню жизни Брахмы, другая *кальпа* — одной ночи. Сто «лет» Брахмы составляют его жизнь. Но и столь большая продолжительность жизни Брахмы не исчерпывает Времени, так как боги не вечны, а космические сотворения и разрушения продолжаются до бесконечности

---

[8] Пураны — букв.: «сказания о древности», содержание которых составляют легенды о богах и демонах, рассказы о царях, мудрецах и героях прошедших времен. *(Примеч. перев.)*

[9] См.: *Jacobi H.* // Encyclopedia of Religion and Ethics. Vol. 1. P. 200 sq.

(впрочем, другие системы отсчета еще в большей степени растягивают длительность соответствующих периодов).

Из этого потока цифр[10] нам важно уяснить одно — циклический характер космического времени. В сущности, мы присутствуем при бесконечном повторении одного и того же явления (сотворение — разрушение — новое сотворение), предчувствуемого в каждой *юге* («заря» и «сумерки»), но полностью реализуемого в *махаюге*. Жизнь Брахмы, таким образом, состоит из 2 560 000 этих *махают*, причем каждая проходит через те же этапы (*крита, трета, двапара, кали*) и оканчивается *пралаей* («окончательным» разрушением в смысле регресса всех форм, возврата их в аморфное состояние, происходящего в конце каждой *кальпы* во время *махапралаи*). Помимо метафизического обесценивания *истории* — которая в меру и в силу самого факта своей длительности вызывает *эрозию* всех *форм*, истощая их онтологическую субстанцию, — помимо мифа о *совершенстве начал*, который мы встречаем и здесь (мифа о рае, постепенно теряемом по той лишь причине, что он *осуществляется, обретает форму* и *длится*), в этом буйстве цифр нашего внимания заслуживает *вечное* повторение главного ритма Космоса — периодического его разрушения и воссоздания. Из этого цикла без начала и без конца человек может вырваться лишь посредством акта духовной свободы (ибо все индийские сотериологические решения сводятся к свободе духа, которой предшествует освобождение от космической иллюзии).

Две другие великие индийские религии — буддизм и джайнизм — разделяют в главных чертах ту же паниндийскую доктрину циклического времени, которое они сравнивают с колесом о двенадцати спицах (этот образ уже использован в ведийских текстах: *Атхарваведа* X, 8, 4; *Ригведа* I, 164, 115 и т. д.). В буддизме в качестве единицы отсчета космических циклов принята *кальпа* (на языке пáли — *каппа*), разделяющаяся на неодинаковое число «неисчислимых» (*асамхея*, на языке пали — *асанкея*). В источниках пали говорится обычно о четырех *асанкеях* и о ста тысячах *капп* (см., например: *Джатакамала*, I, 2); в махаянической литературе количество «неисчислимых» колеблется между 3, 7 и 33, и они связываются с воплощением Бодхисаттвы в различных мирах[11]. Прогрессирующее падение человека в буддийской традиции

---

[10] Несомненно, вызванного астрологическим аспектом *юги*, — аспектом, в котором не исключены вавилонские астрономические влияния; см.: *Jeremias A.* Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur. S. 303. См. также: *Abegg E.* Der Messiasglaube in Indien und Iran. Berlin, 1928. S. 8 sq.; *Mankad D. R.* Manvantaracaturyuga Method // Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona, 1942. Vol. 23. P. 217 – 290 и с. 161 и сл. наст. изд.

[11] См.: *Asanga.* Mahâyânasamgraha. Vol. 5. P. 6; *Vallée-Poussin L. de la.* Vijñaptimâtratâsiddhi. Paris, 1929. P. 731 – 733 и т. д. Относительно исчисления *асанхей* см. заметки la Vallée-Poussin в «Abhidharmakosa» (Vol. III. P. 188 – 189; Vol. IV, 224) и «Mahâprajñâpâramitâsastra de Nâgârjuna», пер. с кит. Этьена Ламотта: Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna. Louvain, 1944. Vol. 1. P. 217 sq. О философ-

отмечено последовательным сокращением продолжительности человеческой жизни[80*]. Так (см.: *Дигханикая* II, 2 – 7), во времена первого Будды, Випасси, который появился 91 *каппу* тому назад, человеческая жизнь продолжалась 80 000 лет, во времена второго Будды, Сикхи (31 *каппа* тому назад), – 70 000 лет, и так далее. Седьмой Будда, Гаутама, появляется, когда жизнь человеческая сократилась до ста лет, то есть до крайнего предела. (Мы найдем тот же мотив в иранских и христианских апокалипсисах.) Тем не менее для буддизма, как и для всей индийской философии в целом, время безгранично; и Бодхисаттва воплотится, чтобы принести добрую весть о спасении всех существ *в вечности*. Единственная возможность выйти из времени, разбить железное кольцо существований – это преодоление человеческого бытия и достижение нирваны[12]. К тому же все эти неисчислимые эоны выполняют также сотериологическую функцию; одно лишь созерцание их вереницы приводит человека в ужас и заставляет его осознать, что он должен миллиарды раз начинать сызнова то же самое мимолетное существование и выносить те же бесконечные страдания, а это в результате обостряет его стремление к бегству, толкает к тому, чтобы окончательно выйти за рамки своего «существования».

В индийских учениях о цикличности времени достаточно настойчиво проявляется «отказ от истории». Подчеркнем, однако, существенную разницу между ними и архаическими концепциями: в то время как человек традиционной культуры отрицает историю с помощью периодической отмены Сотворения, без конца, таким образом, переживая изначальный вневременной момент, индийский разум в своем высшем напряжении обесценивает и даже отвергает эту реактуализацию времени утренней зари, которую он уже не считает действительным решением проблемы страдания. Разница между ведическим (а значит, архаическим и «первобытным») и махаяническим пониманием космического цикла заключается в том же, в чем, в конечном счете, состоит отличие антропологической архетипической (традиционной) позиции от позиции экзистенциалистской (исторической). *Карма*, закон всеобщей причинности, которая, оправдывая условия человеческого существования и объясняя исторический опыт, могла быть источником утешения для добуддийского индийского сознания, сама становится со временем символом «порабощенности» человека. Именно поэтому вся индийская метафизика и вся индийская религиозная практика (в той мере, в какой они ставят целью освобождение человека) стремятся к уничтожению *кармы*. Но если бы учения о космических циклах служили лишь иллюстрацией к теории всеобщей причинности, то нам не нужно было бы и

ских концепциях времени см.: *La Vallée-Poussin L.* Documents d'Abhidharma. La controverse du temps // Mélanges chinois et Bouddhiques. Bruxelles, 1937. Vol. 5. P. 1 – 158; *Schayer S.* Contributions to the Problem of Time in Indian Philosophy. Cracovie, 1938.

[12] См.: *Eliade M.* Techniques du Yoga. Paris, 1948. Ch. IV; *Idem.* Le Yoga. Immortalité et Liberté. Paris, 1954. P. 169 sq.

упоминать о них в этом контексте. На самом деле концепция четырех *юг* вносит нечто новое: объяснение (а следовательно, и оправдание) исторических катастроф, прогрессирующего упадка биологии, социологии, этики и духовности человека. *Время* уже из-за одного того, что оно *длится, непрерывно ухудшает условия существования Космоса*, а *следовательно, и человека*. Из-за того, что мы в настоящее время живем в период *калиюги*, в «век тьмы», который идет под знаком распада и должен кончиться катастрофой, наша судьба — страдать еще больше, чем страдали люди предыдущих «веков». *Теперь*, в *наш* исторический момент, мы не можем надеяться ни на что другое; самое большее (и именно в этом можно видеть сотериологическую функцию *калиюги* и те преимущества, которые нам дает сумеречная и катастрофическая история) — это то, что мы можем вырваться из космического рабства. Таким образом, индийская теория четырех веков поддерживает и утешает человека, устрашенного историей. И действительно: 1) с одной стороны, страдания, которые выпали ему на долю, потому что он оказался современником сумеречного распада, помогают ему *понять* ненадежность его человеческого существования и *таким образом облегчают его освобождение*; 2) с другой стороны, для того, кто не избирает себе пути освобождения, кто безропотно покоряется своему существованию, эта теория *узаконивает* и *оправдывает* его страдания уже тем, что он осознает драматическую и катастрофическую структуру эпохи, в которую ему дано жить (вернее, которую ему дано переживать заново).

Нас особенно интересует этот второй способ, который использует человек, чтобы найти себе место в «эпохе тьмы» и конца цикла. Дело в том, что он встречается в других культурах и в другие исторические моменты. Быть современником гибельной эпохи и терпеть это, осознавая то место, которое занимает данная эпоха на нисходящей траектории космического цикла, — вот позиция, которой суждено было показать себя особенно эффективной на закате греко-восточной цивилизации.

Не наша задача заниматься здесь многочисленными проблемами, которые ставят восточно-эллинистические цивилизации. Единственно интересующий нас аспект — это *положение*, которое открывает для себя человек этих цивилизаций перед лицом истории, а точнее — современной ему истории. Вот почему мы не будем задерживаться ни на происхождении, ни на структуре и эволюции различных космологических систем, которые обновляют и углубляют древний миф о космических циклах, ни на их философских последствиях. Мы упоминаем эти космологические системы — от досократовских до неопифагорейских — лишь в той мере, в какой они отвечают на следующий вопрос: каков смысл истории, то есть совокупности человеческого опыта, пережитого в результате географических условий, социальных структур, политической конъюнктуры и т. д.? С самого начала отметим, что этот вопрос в эпоху восточно-эллинистических цивилизаций имел смысл лишь для незначительного меньшинства, и только для тех, кто чувствовал

себя вырванным из круга архаического мировосприятия. Подавляющее большинство их современников жило еще, особенно вначале, под властью архетипов; они избавились от нее очень поздно (и, быть может, никогда окончательно, например в аграрных обществах), в ходе великих исторических потрясений, спровоцированных Александром Македонским и едва ли закончившихся с падением Рима. Но философские мифы и более или менее научная космология, созданные этим меньшинством, начиная с досократиков, получили со временем необычно широкое распространение. То, что в V в. до н. э. было трудноприемлемой гностической теорией, спустя четыре столетия становится учением, утешающим сотни тысяч людей (о чем свидетельствует, например, то место, которое занимают неопифагорейство и неостоицизм в древнеримском мире). Именно из-за «успеха», которым они пользовались впоследствии, а не из-за присущих им достоинств, интересуют нас все эти греческие и греко-восточные учения, в основе которых лежит миф о космических циклах.

Этот миф просматривался еще в первых досократовских умозрениях. Анаксимандр знает, что все зарождается в *апейрон* — в беспредельном — и возвращается в него. Эмпедокл объясняет поочередным преобладанием одного из двух противоположных принципов: любви (*philia*) и вражды (*neikos*) — бесконечные Сотворения и уничтожения Космоса (цикл, в котором можно различить четыре фазы[13], в какой-то мере аналогичные четырем «неисчислимым» буддийского учения). Идею всеобщего пожара, как мы уже видели, принимал и Гераклит. Что же касается «вечного возвращения» — периодического возобновления всем сущим своего прежнего существования, — то это одна из тех немногих догм, о которых мы можем с некоторой долей уверенности утверждать, что они принадлежат первоначальному пифагорейству[81*] (Дикеарх, цит. в: Порфирий. *Жизнь Пифагора*, 19). И наконец, согласно недавним исследованиям, замечательно использованным и обобщенным Ж. Биде[14], все более вероятным кажется, что по крайней мере некоторые элементы платоновской системы имеют ирано-вавилонское происхождение.

Мы еще вернемся к этим возможным восточным влияниям. А пока остановимся на том, как интерпретирует миф о циклическом возвращении Платон, особенно в своем фундаментальном произведении *Политик*. Причину регресса и космических катастроф Платон видит в двойном движении Вселенной: «Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять...»[15]

---

[13] См.: *Bignone E.* Empedocle. Torino, 1916. P. 548 sq.

[14] См.: *Bidez J.* Eos ou Platon et l'Orient. Bruxelles, 1945, где учтены, в частности, многие исследования (Boll, Bezold, W. Grundel, W. Jäger, A. Götze, J. Stenzel) и даже столь спорные подчас интерпретации Рейценштейна.

[15] Здесь и далее цит. по.: *Платон.* Соч.: В 3-х т. / Пер. С. Аверинцева. М., 1972. Т. 3. Ч. 2. С. 27 — 31. *(Примеч. перев.)*

Изменение направления сопровождается гигантскими катаклизмами: «На всех животных тогда нападает великий мор, да и из людей остаются в живых немногие». Но за такой катастрофой следует парадоксальное возрождение. Люди начинают молодеть: «седые власы старцев почернели» и т. д., тогда как зрелые люди день ото дня становились все меньше ростом, достигая размеров новорожденного ребенка, вплоть до того, что, «продолжая после этого чахнуть, они в конце концов уничтожились совершенно». Трупы же тех, кто умирал, «быстро и незаметно исчезли в течение нескольких дней». Именно тогда зародилась раса земнорожденных (*gegeneîs*), память о которых сохранили наши предки. В те времена — времена Хроноса — не было ни диких зверей, ни вражды между животными. Люди того времени не имели ни жен, ни детей: «Все эти люди появлялись прямо из земли, лишенные памяти о прошлых поколениях». Деревья давали им плоды в изобилии, и они спали нагими на земле, не нуждаясь в постели, так как тогда круглый год было тепло.

Миф об изначальном рае, вспоминаемый Платоном и явно проглядывающий в индийских верованиях, так же хорошо известен древним евреям (ср., например, мессианское *время óно* в: *Ис.* 11: 6, 8; 65: 25), как и иранской (*Денкарт* VII, 9, 3 — 5) и греко-латинской традициям[16]. К тому же он прекрасно вписывается в архаическую (и возможно, всеобщую) концепцию «райских начал», которые мы встречаем во всех учениях, возвеличивающих изначальное *время óно*. То, что Платон воспроизводит подобные традиционные представления в диалогах периода своей старости, удивления не вызывает: само развитие его философских взглядов вынуждало его открывать заново мифические категории. Конечно, ему было доступно воспоминание о Золотом веке Хроноса, сохранившееся в эллинской традиции (см., например, четыре века, описанные Гесиодом: *Труды и дни*, 110 и сл.). К тому же эта констатация никоим образом не мешает нам признать в его *Политике* также некоторые вавилонские влияния, когда, например, он связывает периодические катаклизмы с обращением планет — объяснение, которое многие недавние исследования[17] выводят из вавилонских астрономических построений, которые стали позднее известны эллинскому миру благодаря *Вавилонским хроникам* Бероса. Согласно Тимею, отдельные катастрофы связаны с отклонением планет от своей орбиты (см.: Тимей, 22^d и 23^e, потоп, о котором говорит Саисский[18] жрец), тогда как момент соединения всех планет — это «совершенное время» (Тимей, 39^d), то есть конец Великого Года. Как отмечает Ж. Биде:[19] «Мысль, что достаточно всем планетам соединиться, чтобы вызвать всемирное потрясение,

[16] См.: *Carcopino J.* Virgile et le mystère de la IV^e églogue // Rev. u. erw. Ausg. Paris, 1943. P. 72 sq.; *Cumont F.* La Fin du monde selon les mages occidentaux. P. 89 sq.

[17] См.: *Bidez J.* Op. cit. P. 76.

[18] Саис — город (столица) в Древнем Египте в так называемый Саисский период VII — VI вв. до н. э. *(Примеч. перев.)*

[19] *Bidez J.* Op. cit. P. 83.

имеет, безусловно, халдейское происхождение». С другой стороны, Платон был, видимо, знаком также с иранской концепцией, согласно которой целью этих катастроф было очищение человеческого рода (*Тимей*, 22[d]).

Стоики восприняли теории, связанные с космическими циклами, подчеркивая либо вечное повторение (например, Хрисипп, 623 – 627), либо катаклизм (*ekpyrosis* – всесожжение [«испламенение»]), которым заканчиваются космические циклы уже у Зенона (Zenon, frg. 98, 109, von Arnim). Следуя Гераклиту или непосредственно восточным гностическим учениям, стоицизм популяризирует все эти идеи, связанные с Великим Годом и с Космическим пожаром (*ekpyrosis*), который периодически кладет конец Вселенной, чтобы обновить ее. Со временем мотивы вечного возвращения и «конца мира» становятся доминирующими во всей греко-римской культуре. Периодическое возобновление Мира (*metacosmesis*) было излюбленной доктриной неопифагорейства, которое, как это показал Ж. Каркопино, вместе со стоицизмом владело умами всего римского общества начиная со II – I вв. до н. э. Но приверженность к мифу о вечном возвращении, как и к мифу об апокатастасисе[82*] (этот термин проникает в эллинистический мир после Александра Великого), составляет две философские позиции, в которых можно усмотреть очень твердую антиисторическую направленность, так же как и стремление защититься от истории. Мы остановимся на каждой из них.

В предыдущей главе мы установили, что мифу о вечном возвращении (в интерпретации греческой философской мысли) придается смысл последней попытки прервать становление, аннулировать необратимость времени. Поскольку все моменты и все состояния Космоса бесконечно повторяются, их мимолетность в конечном счете оказывается кажущейся; с точки зрения бесконечности каждый момент и каждая ситуация *остаются на месте* и, таким образом, обретают онтологический статус архетипа. А потому, как и все другие формы становления, историческое становление также насыщено *бытием*[21*]. С точки зрения вечного повторения исторические *события* превращаются в *категории* и, таким образом, вновь обретают онтологический статус, которым они обладали на уровне архаического сознания. В каком-то смысле можно сказать, что греческая теория вечного возвращения есть предельный вариант архаического мифа о повторении архетипического действия, подобно тому как платоновское учение об идеях было последней и наиболее разработанной версией концепции архетипа. И стоит заметить, что оба эти учения нашли свое наиболее полное выражение в апогее греческой философской мысли.

Но именно миф о Вселенском пожаре получил наибольшее распространение во всем греко-восточном мире. Кажется все более вероятным, что миф о гибели мира в пламени, из которого праведные выйдут нетронутыми, – иранского происхождения (см., например, *Бундахишн*, XXX, 18), по крайней мере в форме, известной «западным магам», рас-

пространившим его, как это показал Кюмон[20], на Западе. Стоицизм, *Оракулы Сивиллы* (например, II, 253) и иудейско-христианская литература даже кладут этот миф в основу своего апокалипсиса и своей эсхатологии. Как ни странно может показаться, миф этот обнадеживал. Действительно, огонь обновляет мир, с его помощью будет восстановлен «новый мир, спасенный от старости, смерти, распада и гибели, вечно живущий, вечно растущий, когда мертвые восстанут, бессмертие придет к живым, мир обновится к лучшему» (*Яшт*, XIX, 14, 89). Следовательно, речь идет об *апокатастасисе*, которого праведным незачем опасаться. Последняя катастрофа положит конец *истории*, а значит, снова приобщит человека к вечности и блаженству.

Недавние исследования Ф. Кюмона и Ниберга[21] несколько прояснили темные места иранской эсхатологии и уточнили ее влияние на иудейско-христианский апокалипсис. Ирану, как и Индии (и в каком-то смысле Греции), был известен миф о четырех космических веках. В утраченном маздеистском тексте *Судкар-наск* (содержание которого сохранилось в: *Денкарт*, IX, 8) говорилось о четырех веках: Золотом, Серебряном, Стальном и «с примесью железа». Те же металлы упоминаются в начале *Бахман Яшт* (I, 3), где, однако, далее (II, 14) описывается Космическое древо с семью ветвями (из золота, серебра, бронзы, меди, олова и «железного сплава»), соответствующее семичастной мифической истории персов[22]. Эта космическая седмица образовалась, несомненно, в связи с халдейскими астрологическими учениями, согласно которым каждая планета «господствует» над определенным тысячелетием. Но еще задолго до того маздеизм определил продолжительность существования Вселенной в 9000 лет (трижды три тысячи), тогда как зерванизм, как показал Ниберг[23], довел предельную длительность этой Вселенной до 12 000 лет. Согласно обеим иранским системам — как, впрочем, во всех учениях о космических циклах, — мир погибнет от огня и воды, («пожаром и потопом»), как позднее напишет Фирмик Матерн[83*] (*Матезис*, III, 1). Мы можем не углубляться здесь в вопросы о том, что в зерванитской системе «неограниченное время», *zervan akarana*, простирается до и после 12 000 лет «ограниченного времени», созданного Ормаздом; что в этой системе «время более могущественно, чем оба творения» (*Бундахишн*, I)[24], то есть творения Ормазда и Ахримана; что, следовательно, *zervan akarana* не было сотворено Ормаз-

[20] *Cumont E.* Op. cit. P. 39 sq.

[21] См.: *Nyberg.* Questions... См. также: *Zaehner R. C.* Zurvanica // Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies, 1937 – 1939. Vol. 9. P. 303 sq., 573 sq., 871 sq.; *Schaeder H. H.* Der iranische Zeitgott und sein Mythos // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1941. Vol. 45. S. 268 sq.; *Corbin H.* Le Temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme // Eranos-Jahrbuch. 1951. Vol. 20. P. 156 sq.

[22] См.: *Cumont E.* Op. cit. P. 71 sq.

[23] См.: *Nyberg.* Op. cit. P. 14 sq., 235.

[24] Ibid. P. 214 – 215.

дом и потому ему не подчиняется. Нам важно подчеркнуть, что, согласно иранской концепции, *история не вечна* независимо от того, следует ли за ней или нет бесконечное время; она не повторяется, а окончится эсхатологическим испламенением и потопом. Ибо последняя катастрофа, которая положит конец истории, будет в то же время *судом* над этой историей. Тогда — *во время о́но* — все дадут отчет в том, что они делали «в истории», и только невинные познают блаженство и вечность. (Восточная и иудейско-христианская символика прохождения сквозь огонь была изучена К.-М. Эдсманом[25].) Виндиш показал влияние этих маздеистских идей на христианского апологета Лактанция[26]. Мир был сотворен богом за шесть дней, а на седьмой день он отдыхал; потому и мир будет длиться шесть эонов, во время которых «зло победит и восторжествует» на земле. В течение седьмого тысячетелетия владыка темных сил будет закован в цепи и для человечества наступит тысяча лет отдыха и истинной справедливости. После этого демон освободится из цепей и снова вступит в войну с праведниками, но в конечном счете он будет побежден, и в конце восьмого тысячелетия мир будет воссоздан навечно. По-видимому, это деление истории на три действия и восемь тысячелетий было известно и христианским хилиастам[84*; 27], но его иранская структура не вызывает сомнения, если даже подобное эсхатологическое видение истории и распространилось по всему средиземноморскому Востоку и Римской империи благодаря греко-восточным гностическим учениям.

Целая вереница бедствий возвестит приближение конца света, и первым среди них будет падение Рима и распад Римской империи — предсказание, часто повторяющееся в иудейско-христианском апокалипсисе, но известное также и у иранцев[28]. Впрочем, апокалипсический синдром свойствен всем этим традициям. Лактанций, так же как *Бахман Яшт*, предсказывает, что «укоротится год, уменьшится месяц и сократится день» (тексты см. у Кюмона)[29]. Подобную картину упадка Космоса и человечества мы встречаем и в Индии (где жизнь человеческая сокращается с 80 000 до ста лет); она стала популярной в греко-восточном мире благодаря астрологическим учениям. И тогда горы обрушатся и земля станет ровной, люди возжелают смерти и позавидуют умершим, и только каждый десятый из них останется в живых. «Это — то время, — пишет Лактанций (*Божественные установления*, VII, 17, 9)[30], — когда справедливость будет отринута и невинность ненавистна, когда злые будут чинить злодеяния против праведных, когда не будут больше соблюдаться ни порядок, ни закон, ни военная дисциплина, когда никто не будет уважать седины, отдавать дань благочестию,

[25] *Edsman M.* Le Baptême de feu. Uppsala, 1940.
[26] См.: *Cumont E.* Op. cit. P. 68 sq.
[27] Ibid. P. 70. Note 5.
[28] Ibid. P. 72.
[29] Ibid. P. 78. Note 1.
[30] Ibid. P. 81.

не сжалится над женщиной или ребенком и т. д.» Но после этого промежуточного периода на землю сойдет очистительный огонь, который уничтожит злодеев, а за ним последует тысячелетие блаженства, которого ожидали и христианские хилиасты и о котором уже было возвещено у Исайи и в *Оракулах Сивиллы*. Люди узнают новый Золотой век, который продлится до конца седьмого тысячелетия, ибо после этой последней битвы всеобщее испламенение охватит всю Вселенную, что даст возможность родиться новому миру, справедливому, вечному и счастливому, неподвластному влиянию звезд и освободившемуся из царства Времени.

Евреи тоже ограничивали продолжительность мира семью тысячелетиями (см., например, *Апокалипсис Авраама*[85*], *Книгу Еноха* и т. д.), но раввины никогда не поощряли определения конца света с помощью математических подсчетов. Они довольствовались указанием на то, что о конце света возвестят следующие друг за другом космические и исторические бедствия (голод, засухи, войны и т. д.). Потом придет Мессия; мертвые воскреснут (*Ис.* 26: 19), Бог победит смерть, и последует обновление мира (*Ис.* 65: 17; *Кн. Юбилеев*, I, 29, говорит даже о новом Сотворении)[31].

Здесь мы видим, так же как и в упомянутых выше апокалипсических учениях, традиционный мотив крайнего упадка, торжества зла и тьмы, предшествующего смене эонов и обновлению Вселенной. Вавилонский текст[32] так предсказывает конец света: «Когда это произойдет в небесах, прозрачное помутнеет, чистое станет грязным, смятение охватит народы, не будет больше слышно молитв, знамения будут недобрыми...» «При таком правлении люди будут пожирать друг друга и продавать детей своих за деньги, муж покинет жену, а жена — мужа, а мать закроет дверь перед своей дочерью». В другом гимне говорится, что солнце больше не взойдет, что луна больше не появится и т. д. Но согласно вавилонскому учению, за этим сумеречным периодом всегда следует новая райская заря. Часто, как и следовало бы ожидать, райский период начинается с возведения на престол нового суверена. Ашшурбанипал считает себя возродителем Космоса, потому что «с тех пор, как боги, в благости своей, возвели меня на престол моих отцов, Адад послал свой дождь... зерно взошло... урожай был изобильным... стада умножились... и т. д.». (Небухадреззар говорит о себе: «Благодаря мне моя страна узнала царство изобилия, годы избытка». В хеттском тексте Мурсили так говорит о царствовании своего отца: «Под его властью вся страна Хатти процветала, и, начиная с его правления, люди, животные и стада умножились»[33]. Эта концепция архаична и универсальна:

---

[31] О космических знаках, возвещающих приход Мессии, в раввинской литературе см.: *Patai R.* Man... P. 203 sq.

[32] Encyclopaedia of Religions and Ethics / Ed. *J. Hasting.* Vol. 1. P.187.

[33] *Engnell I.* Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. P. 43, 44, 68; *Jeremias A.* Handbuch. P. 32 sq.

ее можно найти у Гомера, у Гесиода, в Ветхом Завете, в Китае[34] и т. д.)

Упрощая, можно сказать, что как у иранцев, так и у евреев и христиан «история», выпавшая на долю Вселенной, имеет границы, а конец света совпадает с уничтожением грешников, воскресением мертвых и победой Вечности над Временем. Но хотя это учение и получает все большее распространение в I в. до н. э. и в первые столетия, последовавшие за ним, ему не удается полностью вытеснить традиционное учение о периодическом возрождении времени путем ежегодного повторения акта Сотворения. В предыдущей главе мы видели, что следы этого учения сохранились у иранцев до времени, относящегося уже к Средневековью. Доминируя в домессианском иудаизме, это учение так и не было окончательно вытеснено, так как раввинские круги не решались уточнять продолжительность Космоса, определенную Богом, и довольствовались заявлением, что *время оно* однажды обязательно наступит. С другой стороны, в христианстве евангелическая традиция уже дает понять, что Царство Божие (βασιλεία τοῦ θεοῦ) уже «среди» (ἐντός) верующих и что поэтому *время оно* вечно актуально и доступно для каждого в любой момент путем покаяния (*metánoia*). Поскольку здесь речь идет о религиозном опыте, совершенно отличном от традиционного, поскольку речь идет о «вере», периодическое возрождение мира принимает в христианстве форму возрождения человеческой личности. Но для тех, кто участвует в этом вечном *нипс* (*ныне*) Царства Божия, «история» кончается столь же решительно, как и для человека архаических культур, который ее периодически отменял. А следовательно, и для христианина история может быть возрождена каждым отдельным верующим и через его посредство, даже еще до второго пришествия Спасителя, когда она кончится абсолютно для всего сущего.

Подобающее обсуждение переворота, произведенного христианством в диалектике отмены истории и бегства из-под власти времени, завело бы нас слишком далеко за рамки этого очерка. Отметим только, что даже в трех великих религиях — иранской, иудейской и христианской, — которые ограничили длительность существования Вселенной определенным числом тысячелетий и утверждают, что история окончательно прекратится *во время оно*, сохраняются тем не менее черты древнего учения о периодическом возрождении истории. Иными словами, история может быть отменена, а следовательно, и возобновлена множество раз — вплоть до последнего конца (*eschaton*). Христианский литургический год, кстати, основан на *периодическом* и *реальном* повторении Рождества, Страстей, смерти и Воскресения Иисуса, со всем, что влечет за собой эта мистическая драма для христианина, то есть с личным и космическим возрождением через конкретную реактуализацию рождения, смерти и воскресения Спасителя.

---

[34] Одиссея. XIX. 108 sq.; *Гесиод.* Труды и дни. С. 225 — 227; *Элиаде М.* Очерки... С. 354 и сл.; *Pataï R.* Op. cit. P. 180 (раввинская литература); *Wieger L.* Histoire de Croyences religieuses et des opinions philosophiques en Chine. Hsien-hsien, 1922. P. 64.

Судьба и история

Мы напомнили обо всех этих эллинистически-восточных учениях, имеющих отношение к космическим циклам, с одной целью — получить ответ на вопрос, который мы поставили в начале данной главы: *как человек переносил историю*? Ответ проявлялся в каждой из систем особо: по самому его *положению* в космическом цикле (независимо от того, подвергается этот последний повторению или нет) человеку выпадает определенная *историческая судьба*. Обратим внимание, что речь идет не о фатализме, который (какой бы смысл в это ни вкладывать) мог бы объяснить счастье или несчастье каждой личности, взятой отдельно. Эти же учения дают ответы на вопросы, которые ставит участь *современной* истории в целом, а не только чья-то *индивидуальная судьба*. Человечеству отведено определенное количество страданий (а под словом «человечество» каждый понимает совокупность людей, ему знакомых) по той простой причине, что оно существует в определенном историческом моменте, то есть в нисходящем периоде космического цикла, близящегося к своему окончанию. Каждый в отдельности волен уклониться от этого исторического момента и утешиться (по поводу его пагубных последствий) либо с помощью философии, либо с помощью мистики (достаточно будет хотя бы упомянуть о том, сколько расплодилось гностических учений, сект, мистерий и философских теорий, наводнивших восточно-средиземноморский мир в периоды исторической напряженности, чтобы дать представление об ошеломляющем и все растущем количестве тех, кто пытался ускользнуть от «истории»). Однако *исторический момент в целом* не мог избежать участи, неизбежно вытекающей из самого его положения на нисходящей траектории того цикла, к которому он принадлежал. Как любой отдельный человек *калиюги*, согласно индийской философии, должен стремиться к поиску своей свободы и духовного блаженства, не имея, однако, возможности избежать конечного распада этого в целом закатного мира, так и в других системах, рассмотренных нами выше, исторический момент вопреки возможностям бегства, какие он предоставляет своим современникам, в целом может быть лишь трагическим, патетическим, несправедливым, хаотическим и т. д., каким и *должен быть* любой момент, предшествующий конечной катастрофе. Собственно говоря, одна общая черта сближает все циклические системы, распространенные в эллинистически-восточном мире: согласно каждой из них, современный исторический момент (каково бы ни было его хронологическое положение) представляет собой деградацию по сравнению с предыдущими историческими моментами. Не только современный эон хуже других веков (Золотого, Серебряного и т. д.), но даже и в рамках современного века (то есть современного цикла) «мгновение», в котором живет человек, ухудшается с течением времени. Эту тенденцию к обесцениванию текущего момента не следует рассматривать как стигмат пессимизма. Напротив, она скорее свидетельствует об избытке опти-

мизма, так как в ухудшении современного положения по крайней мере часть людей видела признаки, возвещающие возрождение, которое должно обязательно последовать. Со времен Исайи с тревогой ожидалась вереница военных поражений и политических крахов, как непреложный синдром мессианского *времени óного*, которое должно возродить мир.

Однако, сколь различны ни были положения, в которые мог попасть человек, в них было нечто общее: историю можно было вытерпеть не только потому, что она имела какой-то смысл, но еще и потому, что в конечном счете она была *необходима*. Как для тех, кто верил в повторение полного космического цикла, так и для тех, кто верил лишь в один цикл, близящийся к своему концу, драма современной истории была необходима и неизбежна. Уже Платон вопреки своему снисходительному отношению к некоторым схемам халдейской астрологии, которые он разделял, не жалел сарказма для тех, кто впадал в астрологический фатализм или верил в бесконечное повторение в узком стоическом смысле этого слова (см., например, *Государство*, VIII, 546 и сл.). Что касается христианских философов, то они вели яростную борьбу против того же астрологического фатализма[35], усилившегося в последние века Римской империи. Как мы сейчас увидим, св. Августин будет защищать идею вечности Рима с одной лишь целью — не признавать *судьбу* (*fatum*), предрешенную циклическими теориями. Но от этого не становится менее верным и то, что астрологический фатализм тоже объяснял ход исторических событий и следовательно, помогал «современнику» понять и вытерпеть их с тем же успехом, с каким это делали различные греко-восточные гностические учения, неостоицизм и неопифагорейство. Управляется ли история ходом светил или попросту — космическим процессом, который обязательно требует распада, неизбежно связанного с первоначальным объединением, или она подчиняется воле Бога — воле, которую пророки сумели предвидеть, — и т. д., результат один: *ни одна из катастроф, приносимых историей, не происходит произвольно (сама по себе)*. Империи создавались и разрушались, войны вызывали бесчисленные страдания, приводили к падению нравов, социальной несправедливости; несчастья бесконечно усугублялись, потому что все это было *необходимо*, то есть *желательно* космическому ритму, демиургу, созвездиям или воле Бога.

В этом свете история Рима приобретает благородную значительность. В ходе своей истории римляне неоднократно испытывали ужас

---

[35] Наряду со многими другими видами освобождения, христианство осуществило и освобождение от судьбы, предопределенной звездами: «Мы выше Судьбы (жребия)», — пишет Татиан (Ad Graekos, 9), резюмируя всю христианскую доктрину. «Солнце и луна созданы для нас; как могу я поклоняться тому, что создано быть моим слугой?» (Ibid., 4). См. также: *Св. Августин*. О граде Божьем. XII. Гл. X — XIII; об идеях св. Василия, Оригена, св. Григория и св. Августина и их оппозиции циклическим теориям см.: *Duhem P.* Le Système du monde. Paris, 1913 — 1917. Vol. 2. P. 446 sq.

перед неизбежной гибелью города, срок существования которого, как они верили, был предрешен в самый момент его основания Ромулом. Жан Юбо[36] глубоко проанализировал основные моменты этой драмы, вызванной ненадежностью подсчетов срока жизни Рима, тогда как Ж. Каркопино напомнил об исторических событиях и о духовном напряжении, которые оправдывали надежду на возрождение города без катастроф[37]. Во времена всех исторических кризисов два закатных мифа неотступно преследовали римский народ: 1) жизнь города конечна, потому что ее срок ограничен определенным количеством лет («мистическое число», открытое двенадцатью орлами, которых видел Ромул); 2) Великий Год положит конец всей истории, а значит, и истории Рима путем всеобщего *испламенения*. Самой римской истории пришлось опровергать эти страхи довольно долгое время. Ибо к концу ста двадцати лет, прошедших со времени основания Рима, стало понятно, что двенадцать орлов, виденных Ромулом, не означали ста двадцати лет исторической жизни города, как думали многие. К концу трехсот шестидесяти пяти лет можно было убедиться, что речь шла и не о Великом Годе, в котором каждый год города соответствовал одному дню, и тогда предположили, что судьба отвела Риму Великий Год другого рода — состоящий из двенадцати месяцев по сто лет в каждом. Что же касается мифа о деградирующих веках и о вечном возвращении, который воспроизводила Сивилла и интерпретировали философы при помощи теорий о космических циклах, то тут неоднократно возникала надежда, что переход от одного «века» к другому сможет осуществиться минуя всеобщий *пожар*. Но к этой надежде всегда примешивалась тревога. Каждый раз, когда исторические события принимали ярко выраженный катастрофический характер, римляне верили, что Великий Год подходит к концу и Рим стоит на пороге крушения. Когда Цезарь перешел Рубикон, Нигидий Фигул предчувствовал начало космически-исторической драмы, которая положит конец Риму и всему роду человеческому (Лукан. *Фарсалия*, 639, 642 – 645)[38]. Но тот же самый Нигидий Фигул верил[39], что *испламенение* не неизбежно и что обновление — неопифагорейский *metacosmesis* (переустройство) — также возможно без космической катастрофы, — мысль, которую воспринял и развил Вергилий.

Гораций в *Эподе XVI* не сумел скрыть свои опасения за будущую судьбу Рима. Стоики, астрологи и восточная гностическая философия видели в войнах и бедствиях знамения неминуемой конечной катастрофы. Опираясь либо на подсчеты срока жизни Рима, либо на учение о космически-исторических циклах, римляне знали, что в любом случае Город должен исчезнуть до начала нового эона. Но правление Августа,

---

[36] *Hubaux J.* Les Grands Mythes de Rome. Paris, 1945.
[37] См.: *Carcopino J.* Op. cit.
[38] Ibid. P. 147.
[39] Ibid. P. 52 sq.

наступившее после долгих и кровавых гражданских войн, казалось, установило *вечный мир*. Опасения, навеянные обоими мифами (о возрасте Рима и о Великом Годе), оказались, таким образом, неосновательны: «Август заново основал Рим, и нам нечего бояться за его «жизнь», могли говорить себе те, кого заботила загадка двенадцати орлов, замеченных Ромулом. «Переход от Железного века к Золотому осуществился без *испламенения*», могли сказать себе те, кому не давала покоя теория космических циклов. Так, Вергилий заменяет последний *saeculum* – век Солнца, который должен был привести ко всеобщему сожжению, – веком Аполлона, минуя *ekpyrosis* и предполагая, что войны и были знамениями перехода от Железного века к Золотому[40]. Позднее, когда правление Августа, казалось, действительно установило Золотой век, Вергилий старается успокоить римлян насчет долговечности города. В *Энеиде* (I, 275 и сл.) Юпитер, обращаясь к Венере, заверяет ее, что не положит римлянам никаких пределов, – ни в пространстве, ни во времени: «Я же могуществу их не кладу ни предела, ни срока, дам им вечную власть» (*His ego nec metas rerum nec tempora pono: imperium sine fine dedi*)[41]. И только после опубликования *Энеиды* Рим был назван *urbs aeterna* (*Вечным городом*), а Август объявлен вторым основателем Рима. Дата его рождения, 23 сентября, стала считаться «как бы отправной точкой Вселенной, существование которой Август спас, а лицо – изменил»[42]. И тогда распространяется надежда, что Рим может возрождаться периодически *до бесконечности*. Итак, освободившись от мифов о двенадцати орлах и испламенении, Рим сможет распространиться, как заявляет Вергилий (*Энеида*, VI, 798), до тех мест, «которые лежат за путями Года и Солнца» (*extra anni solisque vias*).

Мы присутствуем здесь при последней попытке освободить историю от астрального рока или от закона космических циклов и – через миф о вечном обновлении Рима – вернуться к *архаическому мифу о ежегодном* (а главное, не катастрофическом!) *возрождении Космоса путем вечного его воссоздания Правителем или жрецом*. Это прежде всего попытка *поднять ценность истории в космическом плане*, то есть рассматривать исторические события и катастрофы как подлинные *космические сожжения* или *распады*, которые должны периодически класть конец Вселенной для того, чтобы дать ей возможность возродиться. Войны, разрушения, исторические страдания больше не являются *предзнаменованием* перехода от одного космического века к другому, но сами и составляют этот переход. Так, в каждый мирный период история возобновляется, а следовательно, начинается новый мир; в конечном счете (как мы это видели в случае мифа, созданного вокруг Августа) *Правитель повторяет Сотворение Мира*.

---

[40] Ibid. P. 45 sq.

[41] Ср.: *Hubaux J.* Op. cit. P. 128 sq. *Вергилий*. Буколики. Георгики. Энеида. М., 1971. С. 130.

[42] *Carcopino J.* Op. cit. P. 200.

Мы использовали в качестве примера Рим, чтобы показать, как исторические события переоценивались с помощью мифов, рассмотренных в данной главе. Будучи включены в определенную теорию-миф (возраст Рима, Великий Год), катастрофы смогли не только стать терпимыми для современников, но и получить *положительную* оценку сразу же после того, как они произошли. Конечно, Золотой век, установленный Августом, сохранился лишь в том, что он оставил в латинской культуре. Со смертью Августа история принялась опровергать его Золотой век, а современники снова стали жить в ожидании неизбежного бедствия. Когда Рим был захвачен Аларихом[86*], показалось, что знамение двенадцати орлов Ромула восторжествовало. Город вступил в двенадцатый, и последний, век своего существования. Один лишь св. Августин силился доказать, что никто не может знать, в какое мгновение Бог решит положить конец истории и что в любом случае, хотя существование городов по самой их природе ограничено, а единственный Вечный город есть град Божий, никакой астральный рок не может решать вопрос о жизни или смерти целого народа. Христианская мысль, таким образом, имела тенденцию решительно расстаться со старыми сюжетами вечного повторения, точно так же, как она стремилась превзойти все прочие архаические учения, обнаружив важность религиозного опыта «веры» и ценности человеческой личности.

Глава IV

«УЖАС ИСТОРИИ»

Живучесть мифа о вечном возвращении

Проблема, которой мы займемся в этой последней главе, выходит за рамки данного исследования. А следовательно, мы можем ее здесь лишь наметить. И действительно, нам понадобилось бы сопоставить «человека исторического» (современного, *который осознает себя творцом истории и хочет им быть*) с человеком традиционных цивилизаций, который, как мы видели, относился к истории отрицательно. Отменял ли он, этот последний, историю периодически, обесценивал ли ее, постоянно находя для нее трансисторические модели и архетипы, или приписывал ей метаисторический смысл (циклическая теория, эсхатологические толкования и т. д.), человек традиционных цивилизаций не признавал за историческим событием собственной его ценности, иначе говоря, не рассматривал его как *специфическую категорию своего собственного способа существования*. Однако сравнение этих двух человеческих типов предполагает анализ всех современных «историцизмов», а такой анализ, чтобы оказаться действительно полезным, завел бы нас далеко от главной темы данной работы. Тем не менее мы вынуждены хотя бы слегка затронуть проблему *человека, который признает себя историческим и хочет быть таковым*, поскольку современный мир пока еще, в настоящий момент, не полностью завоеван «историцизмом»; можно даже сказать, что мы присутствуем при столкновении двух концепций: архаической, которую мы бы назвали архетипной и безысторической, и современной, постгегельянской, которая претендует быть исторической. Мы ограничимся рассмотрением только одного, но зато существенного аспекта этой проблемы: какие решения предлагает историцистская перспектива современному человеку, чтобы позволить ему выдерживать все более мощное давление современной истории?

В предыдущих главах приводилось много примеров того, каким образом люди традиционных цивилизаций переносили «историю». Мы помним, что они защищались от нее, то периодически упраздняя ее путем повторения космогонии и периодического возрождения Времени, то приписывая историческим событиям метаисторическое значение, которое было не только утешительным, но еще (и прежде всего) последовательным, то есть способным включиться в четко разработанную систему, в рамках которой существование и Космоса и человека имело свой смысл. Следует добавить, что эта традиционная концепция

защиты от истории, этот способ выносить исторические события продолжал доминировать в мире вплоть до эпохи, очень близкой к нашим дням, и что он и сегодня еще продолжает утешать аграрные (= традиционные) европейские общества, упрямо удерживающиеся в безысторической позиции, и потому являющиеся мишенью яростных атак всех революционных идеологий. Христианизация европейских народных слоев не смогла искоренить ни теории архетипа (преобразующей *историческую личность* в *образцового героя*, а *историческое событие* — в *мифологическую категорию*), ни циклических и астральных теорий (благодаря которым история была оправдана, а страдания, вызванные ее давлением, приобретали эсхатологический смысл). Ограничимся несколькими примерами: вторжения варваров времен раннего средневековья уподоблялись библейскому архетипу Гога и Магога[87*] и тем самым получали онтологический статус и эсхатологическую функцию. Несколькими веками позднее христиане принимали Чингисхана за нового Давида, которому предназначено осуществить пророчества Иезекииля. При таком освещении страдания и катастрофы, вызванные появлением варваров на историческом горизонте эпохи Средневековья, становились «выносимыми» в силу того же процесса, который за несколько тысячелетий до этого позволял людям Древнего Востока переносить «ужас истории». Именно такие оправдания исторических катастроф еще сегодня делают существование приемлемым для десятков миллионов людей, продолжающих в непрерывном напоре событий узнавать знаки божественной воли или астральной неизбежности.

Если обратиться к другой традиционной концепции — концепции циклического времени и периодического возрождения истории, — то (независимо от того, обыгрывает эта концепция или нет миф о вечном повторении) следует отметить, что, хотя первые христианские мыслители поначалу яростно с ней и боролись, в конце концов она проникла в христианскую философию. Напомним, что для христианства время *реально*, потому что оно имеет *смысл* — Искупление. «Путь человечества от изначального Падения до окончательного Искупления идет по прямой линии. И смысл этой истории уникален, потому что Воплощение — уникальный факт. Действительно, как подчеркивается в гл. 9 *Послания к Евреям* и в *Первом Послании Петра* (3: 18), Христос принял смерть за наши грехи лишь однажды, однократно (*hapax, ephapax, semel*); это не повторяющееся событие, которое может воспроизводиться несколько раз (*pollakis*). Таким образом, развертывание истории управляется и направляется уникальным, радикально единичным фактом. И, следовательно, судьба всего человечества, так же как и конкретная судьба каждого из нас, тоже разыгрывается однажды, однократно, в конкретном и незаменимом времени — времени истории и жизни»[1]. Именно эта линейная концепция времени и истории, намеченная уже во II в. Иренеем Лионским, была воспринята св. Василием, св. Григорием и окон-

[1] *Puech H.-Ch.* La Gnose et le temps // Eranos-Jahrbuch. 1951. Vol. 20. P. 70 sq.

чательно разработана св. Августином. Несмотря на сопротивление этих Отцов Церкви, теории циклов и влияния звезд на судьбы людей и на исторические события были приняты, по крайней мере частично, другими Отцами и церковными писателями, такими как Климент Александрийский, Минуций Феликс, Арнобий, Феодорит. Конфликт между этими двумя фундаментальными концепциями Времени и Истории[88*] продлился до XVII в. Здесь не представляется возможным изложить интересные и малоизвестные аналитические исследования этой проблемы П. Дюгемом и Л. Торндайком, продолженные и дополненные П. Сорокиным[2]. Напомним лишь, что в апогее Средневековья циклические и астральные теории начинают господствовать в исторических и эсхатологических построениях. Популярные уже в XII веке[3], в следующем столетии они систематически разрабатываются, особенно после перевода на европейские языки трудов арабских авторов[4]. Делаются попытки установить все более точные соответствия между космическими и географическими факторами и соответствующими им периодичностями (в смысле, указанном уже Птолемеем[89*] во II в. н. э. в его *Четверокнижии*). Альберт Великий, Фома Аквинский, Роджер Бэкон, Данте (*Convivio*, II, chap. 14) и многие другие верили, что циклы и периоды в истории мира управляются влиянием звезд, причем это влияние то ли подчиняется воле Бога и служит Его орудием в истории, то ли (и эта гипотеза распространяется все шире и шире) является силой, свойственной Космосу[5].

Короче, пользуясь формулой Сорокина[6], можно сказать, что в Средние века господствовала эсхатологическая концепция (в двух основных ее выражениях: Сотворение Мира и конец света), дополненная теорией циклических колебаний, объясняющей периодическое повторение событий. Эта двойная догма господствовала в умозрительной философии вплоть до XVII века, хотя одновременно с ней начинала пробиваться и теория линейного прогресса в истории. Зачатки этой теории можно распознать уже в сочинениях Альберта Великого и Фомы Аквинского, но только в *Вечном евангелии* Иоахима Флорского[90*] она выступает во всей своей последовательности, включенная в гениальную эсхатологию истории, самую важную из всех, какие знало христианство со времени св. Августина. Иоахим Флорский делит историю мира на три больших периода, которые вдохновляют и над которыми последовательно доминируют три «лица» Троицы: Отец, Сын и Святой Дух. Для калабрийского аббата каждый из этих периодов раскрывает в *истории* новое

---

[2] См.: *Duhem P.* Les Sisteme du Monde. Paris, 1913; *Thorndike L. A.* History of Magic and Experimental Sciences. N. Y., 1929; *Sorokin P.* Social and Cultural Dynamics. N. Y., 1937. Vol. 2.

[3] См.: *Thorndike L.* Op. cit. Vol. 1. P. 455 sq.; *Sorokin P.* Op. cit. P. 371.

[4] См.: *Duhem P.* Op. cit. Vol. 5. P. 223 sq.

[5] Ibid. P. 225 sq.; *Thorndike L. A.* Op. cit. Vol. 2. P. 267 sq., 416 sq.; *Sorokin P.* Op. cit. P. 371.

[6] См.: *Sorokin P.* Op. cit. P. 372.

измерение божества и тем самым делает возможным постепенное совершенствование человечества, которое в заключительной фазе – вдохновляемое Святым Духом – должно привести к абсолютной духовной свободе[7].

Но, как мы уже говорили, все большее распространение получает тенденция к «имманентизации» циклической теории. Наряду с объемистыми астрологическими трактатами появляются на свет соображения научной астрономии. Так, в теориях Тихо Браге, Кеплера, Кардана, Дж. Бруно или Кампанеллы циклическая теория существует наряду с концепцией линейного прогресса, которой придерживались, например, Фр. Бэкон и Паскаль. Начиная с XVII века все больше утверждаются линейные толкования истории и прогрессистская концепция истории, распространяя веру в бесконечный прогресс, – веру, провозглашенную уже Лейбницем, господствующую в век Просвещения и получившую особенно широкое распространение в XIX веке благодаря победе идей эволюционизма. Понадобилось дожить до нашего времени, чтобы вновь увидеть определенные проявления отрицательной реакции на линейное толкование истории, а также возвращение известного интереса к теории циклов[8]. Так, в политической экономии мы наблюдаем реабилитацию понятий цикла, флуктуации, периодических колебаний; в философии – Ницше снова обращается к мифу о вечном возвращении[91*], а в философии истории такие ее представители, как Шпенглер и Тойнби, принимаются за проблему периодичности[92*; 9], и т. д.

В связи с этой реабилитацией циклических концепций Сорокин справедливо замечает[10], что современные теории гибели Вселенной не исключают гипотезы Сотворения новой Вселенной, отчасти на манер теории Великого Года в греко-восточных философских учениях или цикла *юга* в индийской мысли (смотри выше). В сущности, можно было бы сказать, что только в современных циклических теориях смысл архаического мифа о вечном возвращении обретает все свое значение. Средневековые циклические теории довольствовались оправданием

---

[7] Подлинной трагедией для западного мира было то, что пророчески-эсхатологические умозрения Иоахима Флорского, вдохновившие и оплодотворившие мысль таких людей, как св. Франциск Ассизский, Данте или Савонарола, были забыты так скоро, что имя калабрийского монаха сохранилось лишь как прикрытие для множества апокрифических писаний. Неизбежность свободы духа не только по отношению к догмам, но и по отношению к обществу (свободы, которую Иоахим понимал как *необходимость одновременно и божественной диалектики, и диалектики исторической*) проповедовалась позднее идеологами Реформации и Возрождения, но совсем в других терминах и в другой духовной перспективе.

[8] См.: *Sorokin P.* Op. cit. P. 379 sq.

[9] См.: *Rey A.* Le Retour éternel et la philosophie de la phisique. Paris, 1927; *Sorokin P.* Contemporary Sociological Theories. N. Y., 1928. P. 728 – 741; *Toynbee A.* Study of History. Oxford, 1934. Vol. 3; *Huntington E.* Mainsprings of Civilization. N. Y., 1945. P. 453 sq.; *Antoine J. C.* L'Eternel Retour de l'Histoire deviendra-t-il objet de science? // Critique. 1948. № 27. Aug. P. 723 sq.

[10] *Sorokin P.* Op. cit. P. 383. Note 80.

периодичности событий, включая их в космические ритмы и в астральную неизбежность. Тем самым они незаметно утверждали и циклическое *повторение* исторических событий, даже когда это повторение и не было вечным. Более того, поскольку исторические события зависели от циклов и от положения звезд, они становились *доступными пониманию* и даже *предвидимыми*, потому что для них находилась трансцендентная модель; войны, голод, несчастья, вызываемые современной историей, были всего лишь имитацией архетипа, определенного звездами и небесными законами, которым никогда не была чужда божественная воля. Как и во времена поздней античности, эти новые выражения мифа о вечном повторении ценились прежде всего интеллектуальной элитой и особенно утешали тех, кто испытывал на себе давление истории. Крестьянские массы, как в античное, так и в наше время, меньше интересовались циклическими и астральными формулами, они находили поддержку и утешение в понятиях, которые они «переживали» не столько в космически-звездном, сколько в мифически-историческом плане (преобразуя, например, исторические личности в образцовых героев, а исторические события — в мифологические категории и т. д.).

Трудности историцизма

Возрождение циклических теорий в современной мысли очень многозначительно. Не наше дело давать им оценку, заметим только, что оформление архаического мифа средствами современной терминологии выдает по меньшей мере желание найти трансисторический смысл и оправдание исторических событий. Таким образом, мы вновь возвращаемся к догегелевской позиции, поскольку, по всей видимости, вновь объектом обсуждения становится приемлемость «историцистских» решений — от Гегеля и Маркса до экзистенциализма. Действительно, со времен Гегеля все усилия направлены на то, чтобы спасти и наделить ценностью *историческое* событие как таковое, событие в *себе* и *для себя*. «Если мы признаем, что вещи таковы, каковы они суть, по необходимости, то есть что они не произвольны и не являются результатом случая, мы признаем также, что они должны быть такими, каковы они суть», — писал Гегель в своем исследовании германской Конституции. Столетием позже понятие *исторической необходимости* станет победоносно актуальным: все жестокости, все заблуждения, все трагедии истории оправдывались и все еще оправдываются необходимостями «исторического момента». Вероятно, Гегель не хотел заходить так далеко. Но, поскольку он решил примириться со своим собственным историческим моментом, он был обязан в каждом событии видеть волю Всеобщего Духа. Именно поэтому он рассматривал «чтение утренних газет как нечто вроде реалистического утреннего благословения». Для него лишь ежедневный контакт с событиями мог служить ориентиром поведения человека в его отношениях с миром и с Богом.

Откуда мог знать Гегель, что *необходимо* в истории и что, следова-

тельно, *должно осуществиться в точности так, как оно осуществилось*? Гегель полагал, что знает, чего хочет Всеобщий Дух. Мы не будем особо подчеркивать здесь смелость этого тезиса, который, в конечном счете, аннулирует именно то, что Гегель хотел спасти в истории — человеческую свободу. Но в его философии истории есть интересующий нас аспект, который сохраняет еще кое-что от иудео-христианского понимания истории: для него историческое событие было проявлением Всеобщего Духа. Можно даже усмотреть некий параллелизм между философией истории Гегеля и теологией истории древнееврейских пророков: и для них, и для него событие необратимо и действительно в себе лишь постольку, поскольку оно является новым проявлением воли Бога. Напомним, что эта позиция была подлинно «революционной» с точки зрения традиционных обществ, руководствовавшихся вечным повторением архетипов. По Гегелю, судьба народа сохраняла еще трансисторическое значение, поскольку любая история открывает новое и еще более совершенное проявление Всеобщего Духа. Но Маркс лишил историю всякого трансцендентного значения[93*], она становится всего лишь эпифанией классовой борьбы. В какой мере такая теория способна оправдать исторические страдания? Достаточно лишь обратиться к страстному сопротивлению Белинского или Достоевского, задававшихся вопросом: как, с точки зрения диалектики Гегеля или Маркса, можно искупить все драмы угнетения, массовые бедствия, ссылки, унижения и бойни, которыми полна мировая история?

Марксизм, однако, сохраняет за историей ее *смысл*. События для него не простая последовательность произвольных случайностей, в них обнаруживается связная структура, и, самое главное, они ведут к определенной цели — к окончательному устранению «ужаса истории», к «спасению». Таким образом, в марксистской философии истории находит себе место Золотой век архаических эсхатологий. В этом смысле будет правильно сказать, что Маркс не только «поставил философию Гегеля с головы на ноги», но и что он реабилитировал на исключительно человеческом уровне первобытный миф о Золотом веке, с той только разницей, что он помещает Золотой век *лишь в конец истории*, вместо того чтобы поставить его *также* и в начало. В этом и заключается для воинствующего марксиста секрет исцеления от «ужаса истории»: как живущие в «темные века» среди множества страданий утешали себя мыслью, что усиление зла ускоряет конечное освобождение, так воинствующий марксист наших дней в драме, вызванной давлением истории, различает необходимое зло, предвещающее будущий триумф, который навсегда покончит со всяким историческим злом.

«Ужас истории» становится все труднее переносить, стоя на точке зрения различных историцистских философий. Дело в том, что в их толковании любое историческое событие находит свой смысл целиком и исключительно в самом своем осуществлении. Не видим необходимости напоминать о теоретических трудностях историцизма, которые беспокоили уже Риккерта, Трёльча и Зиммеля и с которыми лишь от-

части удалось справиться Кроче, К. Манхейму и Х. Ортеге-и-Гассету[11]. Не видим необходимости обсуждать на этих страницах философскую обоснованность историцизма как такового, а также и возможность обоснования философии истории, которая бы решительно преодолела релятивизм. Дильтей и сам признавал в 70 лет, что «относительность всех человеческих понятий — последнее слово исторического видения мира». Тщетно провозглашал он «allgemeine Lebenserfahrung» («всеобщий жизненный опыт») как лучшее средство преодоления этой относительности. Тщетно Майнеке обращался к «исследованию сознания» как к транссубъективному переживанию, способному выйти за пределы относительности исторической жизни. Хайдеггер попытался показать, что историчность человеческого существования пресекает любые надежды выйти за пределы времени истории.

Для нас важен лишь один вопрос: как можно вынести «ужас истории», стоя на точке зрения историцизма? Оправдывая историческое событие самим тем фактом, что оно есть историческое событие, то есть самим тем фактом, что оно *так произошло*, нелегко будет освободить человечество от ужаса, который это событие внушает. Уточним, что речь идет не о проблеме зла, которая — под каким углом зрения ее ни рассматривай — остается проблемой философской и религиозной, речь идет о проблеме истории как таковой, о «зле» связанном не с природой человека, а с его деятельностью. Хотелось бы, например, знать, как можно выносить и оправдывать мучения и исчезновение стольких народов, страдающих и исчезающих по одной простой причине — что они оказались на пути истории, что они являются соседями империй, переживающих процесс постоянной экспансии, и т. д. Как, например, оправдать тот факт, что Юго-Восточной Европе пришлось много столетий страдать — и потому отказаться от каких бы то ни было претензий на высшее историческое существование, на духовное творчество (на мировом уровне) — только потому, что она *оказалась* на пути нашествий азиатских народов, а затем — по соседству с Оттоманской империей? А в наши дни, когда никому не дано избежать давления истории, как мог бы человек переносить катастрофы и ужасы истории — от массовых депортаций и убийств до атомной бомбардировки, — если бы за ними нельзя было почувствовать никакого знака, никакого трансисторического замысла, если все они являются не чем иным, как слепой игрой экономических, социальных или политических сил или, еще хуже, следствием «свобод», которые меньшинство захватывает и своекорыстно пользуется ими прямо на глазах у истории?

Нам известно, как в прошлом человечеству удавалось вытерпеть страдания, о которых мы только что говорили: они рассматривались

[11] Как известно, термины «историзм» и «историцизм» обозначают различные философские позиции. Стоит лишь вспомнить релятивистский витализм Дильтея, *storicismo assoluto* Бенедетто Кроче, *attualismo* Джентиле, «исторический разум» Ортеги-и-Гассета, чтобы оценить множественность значений, приписываемых Истории в XX веке. См. также с. 171 и сл. наст. изд.

как Божья кара, как признак заката века и т. п. И с ними можно было примириться именно потому, что они имели метаисторический смысл, потому что для большей части человечества, сохранявшей еще традиционную точку зрения, история не имела и *не могла иметь* собственной ценности. Каждый герой повторял архетипическое действие, каждая война возобновляла борьбу между добром и злом, каждая новая социальная несправедливость отождествлялась со страданиями Спасителя (или, в дохристианском мире, со страстями божественного Посланца или бога растительности и т. д.), каждая новая бойня повторяла славную смерть мучеников, и т. д. Нет необходимости решать, были ли подобные соображения ребяческими или нет и всегда ли такой *отказ* от истории оказывался действенным. Для нас имеет значение одно: благодаря такому подходу десятки миллионов людей могли в течение столетий терпеть могучее давление истории, не впадая в отчаяние, не кончая самоубийством и не приходя в то состояние духовной иссушенности, которое неразрывно связано с релятивистским или нигилистическим видением истории.

Впрочем, как мы уже отмечали, очень большая часть населения Европы, не говоря уже о других континентах, еще и сегодня живет в этой традиционной антиисторицистской перспективе. Так что эта проблема встает прежде всего перед «элитой», поскольку лишь она одна вынуждена осознавать со все большей определенностью свое историческое положение. Правда, значительная часть этой элиты продолжает удовлетворяться христианством и эсхатологической философией. Можно сказать, что в определенной мере и марксизм — особенно в своих популярных формах — представляет для некоторых защиту от «ужаса истории». И только историцистская позиция во всех ее вариантах и оттенках — от «судьбы» Ницше до «темпоральности» Хайдеггера — остается безоружной[12]. Совершенно не случайно отчаяние, *amor fati* (любовь к року), и пессимизм возводятся этой философией в ранг героических добродетелей и инструментов познания.

Однако эта позиция, будучи самой современной и в каком-то смысле почти неизбежной для всех мыслителей, определяющих человека как «существо историческое», все же не стала господствующей в современной мысли. Выше мы отметили различные направления, склонные в последнее время к переоценке (реабилитации) мифа о циклической периодичности и даже мифа о вечном возвращении. Эти направления пренебрегают не только историцизмом, но и *историей* как таковой. Нам кажется, что есть основание видеть в них не только сопротивление ис-

[12] Позволим себе подчеркнуть, что историцизм создавался и исповедовался прежде всего мыслителями, принадлежавшими к нациям, для которых история никогда не была *непрерывным ужасом*. Возможно, эти мыслители приняли бы другую точку зрения, если бы принадлежали к нациям, отмеченным «фатальностью истории». Во всяком случае, интересно было бы знать, с легким ли сердцем приняли бы теорию о том, что все происходящее «хорошо» именно потому, что оно произошло, мыслители балтийских, балканских или колониальных стран.

тории, но и бунт против исторического *времени*, попытку вернуть это историческое время, насыщенное человеческим опытом, в космическое Время, циклическое и бесконечное. Стоит, во всяком случае, отметить, что творчество двух наиболее значительных писателей нашего времени — Т.-С. Элиота и Дж. Джойса — насквозь проникнуто ностальгией по мифу о вечном повторении[94*] и в конечном счете об *отмене времени*. Можно также предвидеть, что чем больше будет нарастать «ужас истории» и чем ненадежнее будет становиться *существование* в силу *истории*, тем больше сдаст свои позиции историцизм. И в тот момент, когда история могла бы — чего до сих пор не удавалось сделать ни Космосу, ни человеку, ни случаю — уничтожить целиком весь род человеческий, не исключено, что мы присутствовали бы при отчаянной попытке запретить «*события истории*», вновь замкнув человеческие общества искусственным (поскольку — навязанным) горизонтом архетипов и их повторений. Иными словами, вполне допустимо представить себе не столь отдаленную эпоху, когда человечеству ради обеспечения своего выживания придется перестать «*делать историю*» дальше (в том смысле, в каком оно начало ее делать со времени создания первых империй), довольствоваться повторением предписанных архетипами действий и пытаться *забыть* — как бессмысленное и опасное — любое спонтанное действие, рискующее иметь «исторические» последствия. Было бы даже интересно сравнить аисторическое решение будущих обществ с райскими и эсхатологическими мифами о Золотом веке начала или конца Мира. Но, оставляя за собой право продолжить эти умозаключения в другом месте, вернемся сейчас к нашей проблеме: положение исторического человека по сравнению с человеком архаическим — и попытаемся понять возражения, которые противопоставляются этому последнему с историцистской точки зрения.

Свобода и история

Есть основания связать отказ от концепций исторической периодичности, а следовательно, в конечном счете, от архаических концепций архетипов и повторения с сопротивлением современного человека природе, со стремлением «исторического человека» утвердить свою автономность. Как с благородным самодовольством отмечал Гегель, в природе никогда не происходит ничего нового. Существенное различие между человеком архаических цивилизаций и современным «историческим» человеком состоит в той всевозрастающей ценности, какую этот последний придает историческим событиям, иначе говоря, тем «новинкам», в которых традиционный человек видел либо лишенные смысла случайности, либо нарушение норм (а следовательно, проступки, грехи и т. д.), которые в этом качестве должны были периодически изгоняться (отменяться). Человек, выходящий на исторический уровень, имеет право видеть в традиционной концепции архетипов и повторения ошибочную реинтеграцию истории (свободы и новизны) в природу (в кото-

рой все повторяется). Ибо, как может заметить современный человек, сами архетипы составляют некую историю в той мере, в какой они состоят из жестов, действий и предписаний, которые, хотя и считается, что были явлены *во время óно*, все же были *явлены*, то есть рождены *во времени*, «явились» в том же качестве, как и любое другое историческое событие. В первобытных мифах очень часто говорится о рождении, деятельности и исчезновении бога или героя, [«цивилизаторские»] действия которого с тех пор повторяются до бесконечности. А это означает, что архаический человек тоже знаком с *историей*, хотя эта история и была изначальной и располагалась в *мифическом времени*. Отказ архаического человека от истории, его отказ занять место в конкретном, историческом времени выдает, таким образом, преждевременное утомление, боязнь движения и спонтанности; короче говоря, поставленный перед выбором — принять условия исторического существования со свойственным ему риском, с одной стороны, или вернуться к природному способу существования, с другой стороны, — он выбрал бы это возвращение.

Современный человек имел бы даже право видеть в столь полной приверженности архаического человека архетипам и повторению не только зачарованность первобытного существа своими первыми *свободными действиями*, спонтанными и творческими, и *поклонение* им, повторяемое до бесконечности, но также и чувство виновности человека, только что оторвавшегося от «рая животности» (=природы) — чувство, побуждающее его вновь включить в механизм вечного повторения природы те несколько изначальных, спонтанных и творческих действий, которыми было отмечено возникновение свободы. Продолжая такой критический анализ, современный человек мог бы даже обнаружить в этом страхе, в этих колебаниях, в этом изнеможении перед любым действием (= перед необходимостью совершить какое-либо действие), не имеющим архетипа, тенденцию природы к равновесию и покою; и он обнаружил бы эту тенденцию в том спаде, который неизбежно следует за любым бурным порывом жизни и который иные способны видеть даже в стремлении разума связать воедино реальное бытие с помощью знания. В конечном счете современный человек, который принимает историю или делает вид, что принимает ее, мог бы поставить в упрек архаическому человеку, пленнику мифического уровня архетипов и повторения, его *творческое* бессилие или — что сводится к тому же — его неспособность принять риск, связанный с любым творческим актом. С современной точки зрения человек может быть *творцом* лишь в той мере, в какой он *историчен*; иными словами, ему запрещено любое творчество, кроме того, которое берет начало в его собственной *свободе*, а следовательно, ему отказано во всем, кроме *свободы творить историю, творя самого себя.*

На эту критику современного человека человек традиционных цивилизаций мог бы ответить встречной критикой, которая была бы одновременно и апологией архаического типа существования. Он заметил

бы, что все более спорным становится вопрос о том, может ли современный человек делать историю. Напротив, чем более он становится современным[13], незащищенным от «ужаса истории», тем меньше у него шансов *делать* историю. Ибо эта история или делается сама по себе (благодаря зернам, зароненным действиями, имевшими место в прошлом, несколько веков или даже тысячелетий назад: вспомним о последствиях открытия земледелия, металлургии, промышленной революции XVIII в. и т. д.), или позволяет делать себя все более ограниченному кругу людей, которые не только препятствуют массе своих современников прямо или косвенно вмешиваться в историю, которую они делают (или которую *он* делает), но к тому же располагают средствами заставить каждого отдельного человека переносить последствия этой истории, то есть жить непосредственно и беспрерывно в страхе перед ней. Свобода делать историю, которой хвалится современный человек, иллюзорна почти для всего человеческого рода. Ему остается в лучшем случае свобода выбирать между двумя возможностями: 1) воспротивиться истории, которую делает ничтожное меньшинство (и в этом случае он имеет свободу выбирать между ссылкой или самоубийством); 2) укрыться в недочеловеческом существовании или в бегстве. Свобода, которую подразумевает «историческое» существование, могла быть возможна — и то в определенных пределах — в начале современной эпохи, но она становится все более недоступной по мере того, как эта эпоха становится все более «исторической», мы хотим сказать — все более чуждой любым трансисторическим моделям. Марксизм и фашизм, например, естественным образом должны прийти к формированию двух типов исторического существования: существование вождя (единственного подлинно «свободного») и существование его приверженцев, открывающих в историческом существовании вождя не архетип их собственного существования, а законодателя действий, которые им временно разрешены.

Итак, для традиционного человека современный человек не представляет ни тип *свободного* существа, ни тип *творца* истории. Напротив, человек архаических цивилизаций может гордиться своим способом существования, который позволяет ему быть свободным и творить. Он свободен не быть тем, чем он был, свободен отменить свою собственную «историю» с помощью периодической отмены времени и коллективного возрождения. Человек, желающий видеть себя причастным истории, никак не мог бы претендовать на такую свободу по отношению к своей собственной истории (для современного человека не только необратимой, но еще и являющейся составной частью человеческого существования). Мы знаем, что архаические и традиционные общест-

[13] Уместно уточнить, что в данном контексте «современный человек» — это тот, кто хочет быть исключительно историческим, то есть прежде всего человек историцизма, марксизма и экзистенциализма. Излишне добавлять, что не все наши современники узнают себя в этом человеке.

ва допускали свободу ежегодно начинать новое существование — «чистое», с новыми, нетронутыми возможностями. И речь не о том, чтобы увидеть тут имитацию природы, которая тоже периодически возрождается, возобновляясь каждую весну, обретая каждой весной все свои нетронутые силы. На самом-то деле, в то время как природа повторяет себя и каждая новая весна остается той же вечной весной, повтором Творения, «чистота» архаического человека после периодической отмены времени и обретения заново своих нетронутых возможностей обеспечивает ему на пороге каждой «новой жизни» существование, длящееся в вечности, а с ним — окончательную *hic et nunc* (*здесь и сейчас*) отмену мирского времени. Нетронутые возможности природы каждой весной и возможности архаического человека в преддверии каждого Нового года не однородны. Природа обретает вновь лишь саму себя, тогда как архаический человек обретает возможность окончательно победить время и жить в вечности. И поскольку ему не удается это сделать, поскольку он «грешит», то есть впадает в «историческое» существование, *во время*, — он каждый год упускает эту возможность. Но, по крайней мере, сохраняет *свободу* аннулировать свои ошибки, стереть воспоминание о своем «впадении в историю» и попытаться окончательно выйти из времени[14].

С другой стороны, архаический человек, конечно, вправе считать себя в большей мере *творцом*, чем современный человек, который объявляет себя творцом всего лишь истории. И действительно, каждый год архаический человек участвует в повторении космогонии, особо созидательного акта. Можно даже добавить, что в течение какого-то времени человек был «творцом» в плане космическом, имитируя эту периодическую космогонию (повторяемую им к тому же и во всех других аспектах жизни) и участвуя в ней[15]. Следует также упомянуть о креационистских импликациях восточных философий и приемов, в частности индийских, которые также возвращаются на этот традиционный уровень. Восток единодушно отвергает идею онтологической непреодолимости сущего, хотя и он исходит из своего рода экзистенциализма (а именно констатации страдания как ситуации, типической для любого космического состояния). Но только Восток не принимает судьбу человеческого существа за нечто окончательное и непреодолимое. Восток пытается прежде всего аннулировать или преодолеть рамки человеческого существования. В связи с этим можно говорить не только о свободе (в позитивном смысле) или об освобождении (в негативном смысле), но о подлинном *творчестве*, ибо речь идет о том, чтобы *создать нового человека*, причем создать его как сверхчеловека, человека-бога, такого, какого никогда не представлял себе возможным создать человек исторический.

---

[14] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 364 и сл.

[15] Не говоря уже о вполне реальных возможностях «магического творчества» в традиционных обществах.

Отчаяние или вера

Как бы то ни было, этот диалог между архаическим человеком и человеком современным нашей проблемы не решает. Действительно, кто бы из них ни был прав в вопросе о свободе и творческих возможностях исторического человека, верно то, что ни одна из историцистских философий не в состоянии защитить от страха перед историей. Можно было бы еще вообразить себе последнюю попытку: чтобы спасти историю и обосновать онтологию истории, следует рассматривать события как ряд ситуаций, благодаря которым человеческий разум познает такие уровни реальности, которые иначе остались бы для него недостижимыми. Эта попытка оправдания истории не лишена интереса[16], и мы обещаем еще вернуться к этой теме. Но и сейчас уже можно видеть, что подобная позиция способна защитить человека от страха перед историей лишь постольку, поскольку она постулирует по крайней мере существование Всеобщего Духа. Что за утешение будет нам в том, чтобы узнать, что страдания миллионов людей позволили выявить некую предельную для человеческого существования ситуацию, если за этой предельной ситуацией – ничто? Подчеркнем еще раз: вопрос не в том, чтобы судить здесь об обоснованности историцистской философии, а в том, чтобы установить, в какой мере подобная философия может «заговорить» страх перед историей. Если для извинения исторических трагедий ей достаточно считаться тем средством, которое позволило человеку познать предел человеческой стойкости, подобному извинению никоим образом не удастся прогнать отчаяние.

В сущности, безнаказанно перешагнуть уровень архетипов и повторения можно, лишь приняв философию свободы, которая не исключает Бога. Впрочем, именно это как раз и подтвердилось, когда уровень архетипов и повторения был впервые превзойден иудео-христианством, которое ввело в религиозный опыт новую категорию – *веру*. Не следует забывать, что, если вера Авраама определяется тем, что для Бога все возможно, христианская вера провозглашает, что все возможно также и для человека. «Имейте веру Божию. Ибо истинно говорю вам: если кто скажет горе сей: «поднимись и ввергнись в море», и не усумнится

[16] Лишь с помощью аргументации такого типа можно обосновать социологию познания, не приводящую к релятивизму и скептицизму. Экономические, социальные, национальные, культурные и все прочие «влияния» на «идеологии» (в том смысле, какой придает этому термину Карл Манхейм) не могли бы лишить ее объективной ценности, как и лихорадка или опьянение, вызвавшие у поэта новый творческий порыв, не умаляют достоинств его произведения. Все эти социальные, экономические и т. п. «влияния» представляли бы *возможности* наблюдать духовный мир под новым углом зрения. Но само собой разумеется, что социология познания (изучение социологической обусловленности идеологий) сумела бы избежать релятивизма, лишь утверждая автономность духа – чего, если мы правильно поняли, Карл Манхейм утверждать не решился. [Об альтернативном решении см.: *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги: В 2-х т. Гл. 10, 23 – 25. *(Примеч. перев.)*]

в сердце своем, но поверит, что сбудется по словам его — будет ему что́ ни скажет. Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (*Мк.* 11, 22 — 24)[17]. В этом контексте, как, впрочем, и во многих других, вера обозначает полное освобождение от каких бы то ни было природных «законов», а следовательно, наивысшую свободу, какую только может вообразить человек: свободу влиять на сам онтологический статус Вселенной. Следовательно, она есть в высшей степени *созидательная* свобода. Иначе говоря, она представляет собой новую формулу соучастия человека в Творении, первую, но также и единственную с того времени, как был превзойден традиционный уровень архетипов и повторения. Только такая свобода (не говоря о ее сотериологическом и, следовательно, религиозном — в прямом смысле слова — значении) способна защитить современного человека от «ужаса истории», а именно свобода, которая берет начало и находит свою гарантию и поддержку в Боге. Любая другая современная свобода — какое бы удовлетворение она ни могла доставить тому, кто ею обладает, — не в состоянии оправдать историю, а это для всякого человека, искреннего перед самим собой, равноценно страху перед историей.

К тому же можно сказать, что христианство — это «религия» человека *современного* и *исторического*, человека, открывшего одновременно и личную *свободу*, и *длящееся время* (взамен циклического времени). Интересно также отметить, что существование Бога представлялось гораздо более необходимым для современного человека, для которого история существует как таковая, как история, а не как повторение, чем для человека архаических и традиционных культур, который для защиты от страха перед историей имел в своем распоряжении все мифы, обряды и правила поведения, упомянутые в данном очерке. К тому же, хотя идея Бога и те формы религиозного опыта, которые она предполагает, существовали с очень давних времен, они могли порою заменяться другими религиозными «формами» (тотемизм, культ предков, великие богини плодородия и т. д.), с большей готовностью отвечавшими на религиозные запросы «первобытного» человечества. Оказалось, что страх перед историей, появившийся на уровне архетипов и повторения, можно было вытерпеть. Со времени «изобретения» веры в иудеохристианском смысле слова (для Бога все возможно) человек, ушедший от уровня архетипов и повторений, может защищаться от этого ужаса лишь с помощью идеи Бога. Действительно, только допуская существование Бога, он, с одной стороны, достигает *свободы* (которая ему дает автономность в мире, управляемом законами, или, иначе говоря, открывает ему способ быть новым и единственным во Вселенной), а с другой

[17] Поостережемся самонадеянно отмахиваться от подобных утверждений потому только, что они предполагают возможность чуда. Если чудеса и происходили столь редко со времени возникновения христианства, то это вина не христианства, а христиан.

стороны – *уверенности*, что исторические трагедии имеют трансисторическое значение, даже если это значение не всегда ему ясно в его теперешнем человеческом существовании. Любое другое положение современного человека в конечном счете ведет к отчаянию. Отчаянию, вызванному не фактом его существования как человека, а его присутствием в историческом мире, в котором подавляющее большинство человеческих существ живет, терзаемое постоянным ужасом, пусть и не всегда осознаваемым.

С этой точки зрения христианство, бесспорно, оказывается религией «падшего человека», поскольку современный человек бесповоротно включен в *историю* и в *прогресс*, а история и прогресс оба представляют собой падение, влекущее за собой окончательную утрату рая архетипов и повторения.

ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ

ЭССЕ О МАГИКО-РЕЛИГИОЗНОЙ СИМВОЛИКЕ

Images et symboles
(Essais sur le symbolisme magico-religieux)

Памяти моего отца Георгиу Элиаде (1870 – 1951)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Заново открытая символика

Поразительная мода на психоанализ способствовала успеху таких слов, как «образ», «символ», «символика», — они стали чем-то вроде ходячей монеты. С другой стороны, систематические исследования механизма «первобытного менталитета» выявили как важность символики для всего архаического мышления, так и первостепенную роль, которую она играет в любом традиционном обществе. Преодоление сциентизма в философии, возрождение интереса к религии после Первой мировой войны, многочисленные поэтические эксперименты, и в особенности опыты сюрреалистов, связанные с заново открытым оккультизмом, «черной литературой», абсурдом и т. д., на разных уровнях и с неоднозначным успехом привлекли внимание широкой публики к символике, рассматриваемой как самостоятельный способ познания. Упомянутые перемены составляют часть общего движения против рационализма, позитивизма и сциентизма XIX века и сами по себе достаточно отчетливо характеризуют вторую четверть XX столетия. Но это обращение к различным символическим системам нельзя считать «открытием» чего-то нового, находкой современного мира: восстанавливая символ в качестве орудия познания, он лишь продолжил направление мысли, преобладавшее в Европе до XVIII века и присущее неевропейским культурам, будь они «историческими», как цивилизации Азии или Центральной Америки, или архаическими, первобытными.

Можно заметить, что вторжение в Западную Европу символистических веяний совпадает по времени с появлением Азии на историческом горизонте — событием, которое, начавшись с революции Сун Ятсена[1*], приобрело особенное значение за последние годы; в это же самое время этнические группы, до сих пор участвовавшие в мировой истории лишь посредством отдельных проблесков и намеков (речь идет о народах Африки, Океании и т. д.), в свою очередь с нетерпением готовятся ввязаться в ход главных исторических процессов современности. Нельзя сказать, что между появлением на горизонте истории «экзотического» или «архаического» мира и возрождением в Европе интереса к символическим средствам познания существует какая-то причинная связь. Но сам факт подобной синхронности чрезвычайно красноречив; трудно представить себе, как склонная к позитивизму и материализму Европа XIX века могла бы поддерживать духовный диалог с «экзоти-

ческими» культурами, — ведь они, все без исключения, следуют путями, не имеющими ничего общего с эмпиризмом или позитивизмом. Во всяком случае, этот факт позволяет надеяться, что Европа не застынет от изумления при виде образов и символов, которые в «экзотическом» мире занимают место наших понятий или служат формами их изложения и приложения. Поразительно, что в духовной жизни современной Европы существуют всего лишь две идеи, вызывающие *реальный* интерес неевропейских миров: это христианство и коммунизм. Ведь оба эти учения, будучи разнородными и прямо противоположными друг другу, являются сотериологическими доктринами, указывающими пути спасения и, следовательно, замешанными на символах и мифах в такой степени, в какой это доступно лишь неевропейскому человечеству[1].

Удачное совпадение во времени, повторяем, помогло Западной Европе вновь открыть познавательную ценность символов как раз в тот момент, когда она перестала быть единственной «вершительницей истории», когда европейская культура, если только она не хочет замкнуться в рамках бесплодного провинциализма, вынуждена считаться с путями познания и мерилами ценностей, отличными от ее собственных. С этой точки зрения, все последовательные открытия и течения, связанные с иррациональным, с подсознанием, символикой, поэтическими поисками, с экзотическими и нонконформистскими видами искусства и т. д., оказали косвенную услугу Западу, подготовив его к более живому и, следовательно, более глубокому пониманию внеевропейских ценностей, а в конечном счете — к диалогу с неевропейскими народами. Достаточно вспомнить о позиции этнографа XIX века по отношению к объекту своих исследований, чтобы осознать, какой гигантский шаг вперед сделала этнография за последние три десятка лет. Современный этнограф учитывает не только важность символики для архаической мысли, но и ее внутреннюю ценность, законную силу, творческую смелость и благородство.

Более того: только сейчас мы по-настоящему начинаем постигать то, чего XIX век не был в состоянии даже предвидеть, что символ, миф, образ являются сердцевиной духовной жизни, что их можно скрывать, калечить, принижать, но невозможно искоренить. Попробуем присмотреться к формам бытования великих мифов в течение всего XIX века — и мы увидим, как эти мифы, униженные и урезанные, вынужденные без конца менять свое обличье, сумели противостоять навязанной

[1] Мы до крайности упрощаем этот вопрос, так как речь идет о той стороне вещей, которую здесь нам не стоит затрагивать. Что же касается сотериологических мифов и символов коммунизма, то, при известных оговорках, касающихся правящей марксистской элиты и ее идеологии, само собой разумеется, что основная масса стимулируется и подстегивается такими лозунгами, как раскрепощение, свобода, мир, преодоление социальных конфликтов, уничтожение эксплуататорского государства, привилегированных классов и т. д. — то есть призывами, мифическую структуру и функцию которых давно уже нет необходимости доказывать.

им спячке прежде всего благодаря художественной литературе[2]. Так, миф о земном рае дожил до наших дней в упрощенном варианте «океанийского рая»; вот уже целых полтораста лет все великие европейские литературы наперебой славят «райские острова» Тихого океана[2*], эти обители немыслимых блаженств, тогда как в действительности все обстоит совсем по-другому: плоский и монотонный пейзаж, нездоровый климат, тучные и некрасивые женщины и т. д. Образ «океанийского рая» мог подвергнуться испытанию со стороны любой другой реальности, будь она географической или какой-то еще. Но все эти виды объективной реальности ничего не стоят в сравнении с мифом об «океанийском рае», относящемся к реальности теологической; он вобрал в себя, усвоил и переработал все райские образы, отвергнутые позитивизмом и сциентизмом. Земной рай, в существование которого верил еще Христофор Колумб (и полагал, что открыл именно его!), превратился к XIX веку в океанийский остров, но его роль в домострое человеческой души осталась прежней: там, на этом «острове», в этом «раю» бытие протекает вне времени и истории. Человек там счастлив, свободен и независим от внешних обстоятельств; ему не нужно зарабатывать себе на жизнь; женщины там прекрасны и вечно юны; никакой «закон» не властен над их любовью. Даже нагота, вновь обретенная жителями далекого острова, имеет метафизический смысл: это признак совершенного человека, Адама до грехопадения[3]. Географическая реальность могла противоречить этому райскому пейзажу, не блещущие красотой раскормленные туземки могли сколько угодно слоняться перед путешественниками; их просто-напросто не замечали; каждый из мореплавателей видел только тот образ, который хранил в собственном сердце.

Символика и психоанализ

Символический образ мышления присущ не только детям, поэтам и безумцам: он неотъемлем от природы человеческого существа, он предшествует языку и описательному мышлению. Символ отражает некоторые — наиболее глубокие — аспекты реальности, не поддающиеся иным способам осмысления. Образы, символы, мифы нельзя считать произвольными выдумками психеи-души; они отвечают некой необходимости, выполняют известную функцию: их роль — выявление самых потаенных модальностей человеческого существа. Их изучение позволит нам в дальнейшем лучше понять человека, «человека как такового», еще не вовлеченного в поток исторической обусловленности. Каждое историческое существо таит в себе частицу человечества доистори-

[2] Как заманчиво было бы проследить подлинную духовную роль романа XIX века, который, вопреки всем научным, реалистическим и социальным ярлыкам, стал великим хранилищем обмирщенных мифов!

[3] Символике острова и наготы в творчестве Михая Эминеску, одного из крупнейших поэтов XIX века, мы посвятили статью, опубликованную в 1938 г. (см.: Insula lui Euthanasius. Bucuresti, 1943. P. 5 — 18).

ческой эпохи. Этот тезис не предавался забвению даже во времена, наиболее склонные к позитивизму: кому, как не позитивисту, лучше всех известно, что человек — это «животное», определяемое и движимое теми же инстинктами, что и его бессловесные братья? Формулировка сама по себе верная, но однобокая, годящаяся лишь для сравнения. Сегодня мы начинаем понимать, что внеисторическая частица каждого человеческого существа не сводится, как это считалось в XIX веке, к его «животной» природе и, в конечном счете, к так называемой жизни; но, напротив, ветвится и *возвышается* над нею: эта внеисторическая частица хранит, подобно медали, отпечаток памяти о более богатом, более полном, почти райском существовании. Когда исторически обусловленное существо, например, сегодняшний европеец, всецело поддается внеисторической части себя самого (а это случается куда чаще и основательней, чем принято думать), он совсем не обязательно нисходит до животного уровня, спускается к глубочайшим истокам органической жизни: в большинстве случаев, посредством пущенных им в ход образов и символов, он возвращается к райскому состоянию первозданного человека, какие бы конкретные формы оно ни носило, — ведь этот «первозданный человек» является прежде всего архетипом, который невозможно полностью реализовать в каком бы то ни было человеческом существовании. Вырвавшись из рамок историчности, человек отнюдь не отрекается от своего человеческого достоинства, стремясь раствориться в «животности»; он, напротив, обретает язык, а то и опыт потерянного рая. Сновидения, грезы наяву, образы его тревог, желаний и страстных порывов — все это не что иное, как силы, возносящие обусловленное человеческое существо в духовный мир, куда более богатый, чем замкнутый мирок его «исторического момента».

По словам сюрреалистов, каждый человек может стать поэтом, нужно только уметь отдаться «автоматическому письму». Эта поэтическая техника целиком оправдана и в качестве здравой психологии. Подсознательное, как его называют, гораздо поэтичней и — добавим мы — философичней, мистичней, чем сознательная жизнь. Совсем необязательно разбираться в мифологии, чтобы на самом деле жить великими мифологическими темами. Это хорошо известно психологам, открывающим блистательные мифологические системы в грезах и «снах наяву» своих пациентов. Ибо подсознание населено не одними только чудищами: там скрываются также боги, богини, герои и феи; да и чудовища подсознания тоже мифологичны, они продолжают исполнять те же функции, что отведены им во всех мифах: в конечном счете они помогают человеку полностью освободиться, завершить свое посвящение.

Грубый язык Фрейда и наиболее верных его учеников нередко раздражает мыслящих читателей. Но эта языковая грубость — следствие недоразумения: в сущности, их возмущает не сексуальность сама по себе, а идеология, построенная Фрейдом на его теории «чистой сексуальности». Зачарованный своим предназначением, — он мнил себя Великим Пробуж-

денным, будучи всего лишь Последним Позитивистом[3*], — Фрейд не отдавал отчета в том, что сексуальность никогда не была «чистой», что она всюду и всегда являлась многозначной функцией, первой и, может быть, наивысшей сутью которой была ее космологическая значимость; что описание душевной ситуации в сексуальных терминах нисколько не унизительно, так как всюду, кроме современного мира, сексуальность испокон веков была равнозначна иерофании, а половой акт — деянию как таковому, включающему в себя и средство познания.

Влечение мальчика к матери и следствие этого влечения, Эдипов комплекс, могут шокировать лишь тогда, когда они выражаются *как таковые*, а не переводятся, как это надлежит, на *язык символов*. Ибо истинен образ Матери, а не той или иной родительницы, *hic et nunc*, как это внушал Фрейд. Образ Матери — и только он один — таит в себе собственную реальность и присущие ему функции, одновременно космологические, антропологические и психологические[4]. «Перевод» образов в конкретные термины — это действие, лишенное смысла: образы, конечно же, включают в себя все выявленные Фрейдом намеки на конкретику, но реальность, которую они пытаются выразить, отнюдь не сводится к таким «конкретным» отсылкам. Поиски происхождения образов — в равной мере надуманная проблема: с таким же успехом можно было бы подвергать сомнению математическую истину под тем предлогом, что «историческое открытие» геометрии было следствием работ древних египтян по канализации дельты Нила.

С философской точки зрения все проблемы, связанные с происхождением и подлинной традицией образов, можно считать высосанными из пальца. Достаточно напомнить, что влечение к Матери, истолкованное в непосредственном и конкретном плане, то есть как желание обладать ею, *значит только то, что значит*; если же, напротив, речь касается образа Матери, это может быть истолковано одновременно на множество ладов, поскольку оно включает в себя готовность приобщиться к блаженству живой, но еще не оформленной материи вкупе со всеми ее космологическими и антропологическими расслоениями, тягу духа к материи, тоску по изначальному единству и, следовательно, стремление преодолеть все противоположности, все противоречия и т. д. Суть в том, что, как уже говорилось и как будет доказано в дальнейшем, образы, в силу самой своей структуры, многозначны. Дух прибегает к ним для постижения глубинной реальности вещей именно потому, что реальность эта проявляется в противоречивой форме и, следовательно, не может быть выражена посредством концепций, понятий. (Как тут не вспомнить об отчаянных попытках различных теологов и метафизиков, как восточных, так и западных, понятийно выразить *coincidentia oppositorum*[5], тогда как эта модальность бытия весьма просто

[4] Заслуга К.-Г. Юнга состоит в том, что он сумел преодолеть фрейдистский психоанализ, *исходя из самой психологии*, и вернуть образу его духовное значение.

[5] Совпадение противоположностей (*лат.*).

и преизбыточно выражается образами и символами.) *Истинен*, стало быть, образ как таковой, то есть целый пучок смыслов, *а не одно из его значений или одна из многочисленных плоскостей* его приложения. Передать образ посредством конкретной терминологии, сведя его к одной из таких плоскостей, значит не только искалечить его, но и прямо-таки уничтожить, аннулировать как инструмент познания.

Нам ли не знать, что в иных случаях душа-психея фиксирует образ на одной-единственной, «конкретной» плоскости приложения, что уже само по себе доказывает всю ее неуравновешенность. Бывают, разумеется, случаи, когда образ Матери выражает лишь стремление к инцесту, но психологи единодушны в том, что подобная плотская интерпретация — это всего лишь признак душевного кризиса. В самой плоскости диалектики образа всякое его одностороннее толкование есть отклонение от истины. История религий изобилует такими однобокими и, следовательно, ошибочными интерпретациями символов. Не существует ни одного великого религиозного символа, чья история не была бы трагической чередой бесчисленных перепадов. Нет таких чудовищных ересей, приступов инфернальной гордыни, безумств, бессмыслиц или магико-религиозных нелепиц, которые не были бы «оправданы» в самой своей сути путем ложной — *то есть пристрастной, неполной* — интерпретации грандиозной символической системы[6].

Непреходящий характер образов

Нет, впрочем, необходимости привлекать открытия глубинной психологии или сюрреалистическую технику «автоматического письма», чтобы доказать сохранность в подсознании современного человека неких обширных мифологических пластов и — это наше личное мнение — своего рода духовной «пробы», превышающей «пробу» его сознательной жизни. Можно обойтись без поэтов и психических кризисов, чтобы убедиться в злободневности и силе образов и символов. Скажем, не боясь повторений, — и все это в дальнейшем будет щедро подкреплено примерами — что символы никогда не теряют своей психической *актуальности*; они могут изменить обличье, но их функции остаются прежними. Нужно только сорвать с них новые маски.

Самая заурядная ностальгия таит в себе ностальгию по утраченному раю. Мы уже приводили образы «океанийского парадиза», кочующие из книги в книгу, из фильма в фильм. (Кто это назвал кинематограф «фабрикой снов»?) С таким же успехом можно проанализировать образы, внезапно пробуждаемые музыкой, подчас даже пошлейшим романсом, и убедиться, что они выражают ностальгию по мифическому прошлому, превратившемуся в архетип; что это прошлое, помимо сожаления о безвозвратно утерянном времени, может быть истолковано на тысячу иных ладов: оно отражает то, что могло бы быть, но чего

[6] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 368 и сл.

не было; в нем сквозит томление всего сущего, становящегося самим собой, только переставая быть чем-то другим; навеянная романсом тоска по иным странам и временам, будь то доброе старое время, Россия с ее балалайками, романтичный Восток, Гаити с киноэкрана, американский миллионер, экзотический принц и т. д.; то есть, в конечном счете, тяга к чему-то *абсолютно иному*, несовместимому с теперешним днем, недостижимому или безвозвратно утерянному — тоска по раю.

Самое важное в этих образах — то, что они говорят нам больше, чем мог бы выразить словами любой очарованный ими человек. Впрочем, большинство людей неспособно даже намекнуть на них: не потому, что они глупее других, а потому, что не придают особенного значения нашему аналитическому языку. Такие образы способны затронуть человека реальнее и ощутимей, чем любой язык аналитического склада. Если между представителями рода человеческого и впрямь существует некая внутренняя общность, то она может быть прочувствована и задействована только на уровне образов (мы не говорим — в плоскости подсознания, ибо если оно и впрямь существует, должно также существовать и сверхсознание).

Этим видам ностальгии никогда не уделялось должного внимания; в них привыкли видеть лишь бессодержательные обрывки душевной жизни; принято считать, что они представляют интерес только в качестве примеров бегства души от мира и от самой себя. А ведь на самом деле эти состояния подчас исполнены смысла, затрагивающего самую суть положения человека в мире; в этом качестве они одинаково важны и для философа и для теолога. Вся беда в том, что их не принимают всерьез, считая «пустяками»: образ потерянного рая, внезапно пробудившийся в нас при звуках аккордеона, скомпрометировал бы любое научное исследование. Думать так — значит забывать, что в душе современного человека кишат полузабытые мифы, нераспознанные иерофании, упраздненные символы. Беспрестанная десакрализация наших современников обеднила их духовную жизнь, но не смогла разбить матрицы их воображения: целые залежи мифологического сырья сохранились в плохо контролируемых зонах психики.

Впрочем, наиблагороднейшая область сознания современного человека куда менее духовна, чем это обычно принято считать. Беглый анализ мог бы выявить в этой благородной и возвышенной сфере сознания кое-какие книжные реминисценции, немало всякого рода предрассудков (религиозных, моральных, социальных, эстетических и т. д.), кучу предвзятых идей относительно смысла жизни, высшей реальности и т. п. И все это, вперемешку с прочим хламом, — донельзя обмирщенным, извращенным и приукрашенным! — вращается в полубессознательном круговороте насущнейших тем бытия, вместе со снами наяву, приступами тоски, своенравной игрой воображения во время «свободных» часов (на улице, в метро и т. п.), вместе со всякого рода забавами и развлечениями. Только, повторяем, эта мифическая сокровищница изрядно «обмирщена» и «модернизирована». С этими образами

произошло то же самое, что, как доказал Фрейд, случилось с чересчур прямыми намеками на реальность сексуальной жизни: они изменили свою форму. Чтобы обеспечить себе дальнейшее существование, образы «одомашнились», стали обиходными.

Но ценность их от этого не уменьшилась. Ибо эти выродившиеся образы представляются возможной отправной точкой для духовного обновления современного человека. Задачей огромной важности кажутся нам поиски новой мифологии, даже теологии, затаившейся где-то на задворках самой что ни на есть обыденной жизни современного человека: ему самому нужно сделать усилие и, поднявшись вверх по течению, вновь обрести глубокий смысл всех этих увядших образов, обветшавших мифов. И пусть нам не твердят, что эти залежи не представляют никакого интереса для современного человека — он-де не подвластен пережиткам прошлого, благополучно ликвидированным в XIX веке; пусть себе поэты, дети и бездельники в метро тешатся всеми этими образами и грезами, а серьезным людям позвольте мыслить и «творить историю»! Современный человек волен смотреть свысока на всякие там мифологии и теологии, это не мешает ему питаться опошленными мифами и устаревшими образами. Самый ужасный кризис современного мира — Вторая мировая война и все, что она повлекла за собой и после себя — в достаточной мере доказал, что искоренение мифов — занятие вполне иллюзорное. Даже в самой отчаянной исторической ситуации (в окопах Сталинграда, в нацистских и советских концлагерях) мужчины и женщины распевали романсы и слушали разные истории, порой жертвуя рассказчикам часть своего и без того скудного рациона; эти истории были продолжением мифов, эти романсы дышали мифической ностальгией. Та сущностная и неотъемлемая часть человеческой души, которую зовут воображением, *омывается водами символики и продолжает жить архаическими мифами и теологическими системами*[7].

Мы уже говорили, что только от самих наших современников зависит пробуждение того бесценного сокровища, которое они в себе хранят: необходимо разбудить эти образы во всей их девственной наготе и усвоить их смысл. Народная мудрость неизменно настаивает на важности воображения для духовного здоровья личности, для равновесия и богатства его внутренней жизни. В некоторых современных языках сохранилась презрительная формула «нехватка воображения» — она относится к людям ограниченным, посредственным, подавленным, несчастным. Психологи, и в первую очередь К.-Г. Юнг, показали, до ка-

[7] Укажем на великолепные работы Гастона Башляра[4*], посвященные «воображению материи»: «Психоанализ огня», «Вода и сны», «Воздух и сновидения», «Земля и сонные грезы». Г. Башляр основывается главным образом на поэзии и снах, а также на фольклоре, но было бы легко доказать, что сны и поэтические образы суть всего лишь продолжение священной символики и архаической мифологии. Относительно образов Воды и Земли, в том виде, в каком они присутствуют во снах и в литературе, см. соответствующие главы об аква-теллурических иерофаниях и их символике в: *Элиаде М.* Очерки... С. 183 и сл.

кой степени все драмы современного мира зависят от глубинного разлада души-психеи, как индивидуальной так и коллективной, — разлада, вызванного в первую очередь всевозрастающей бесплодностью воображения. Обладать воображением — значит пользоваться всем своим внутренним богатством, беспрерывным и спонтанным кипением образов. Но спонтанность вовсе не равнозначна произвольным выдумкам. Этимологически слово «воображение», «имагинация» родственно существительному «*imago*», «образ», «представление», «подражание» и глаголу «*imitor*» — «имитировать», «подражать», «воспроизводить». Здесь, как и везде, этимология отражает не только психологическую реальность, но и духовные истины. Воображение *подражает* высоким образцам — *образам,* — воспроизводит их, вводит в оборот современности, без конца повторяет. Иметь воображение — значит видеть мир во всей его целокупности, ибо смысл и назначение образов — это *показ* целостной картины того, что дробится на части в любом понятии, в любой концепции. Этим и объясняются невзгоды и внутренний распад человека, лишенного воображения, — ведь он отрезан как от своей глубинной жизненной реальности, так и от собственной души.

Напоминая все эти коренные установки, мы хотели показать, что изучение символических систем не является чисто кабинетным занятием и что оно, пусть даже опосредованно, составляет одну из областей самопознания человека; короче говоря, что человеку, занимающемуся подобными исследованиями, есть что сказать о новом подходе к гуманитарным знаниям и новой антропологии. Само собой разумеется, что такое изучение будет по-настоящему полезным лишь при условии сотрудничества между учеными разных специальностей. Литературоведение, психология и философская антропология должны учитывать результаты работ, проведенных в области истории религий, этнографии и фольклористики. Настоящая книга адресуется прежде всего психологам и литературоведам. Историк религий, более чем кто-либо другой, призван продвигать вперед изучение символов: его материалы более полны и связны, чем те, которыми располагают психологи и литературные критики, — ведь они почерпнуты в самих истоках символического мышления. Именно история религий вплотную занимается архетипами; психологи и критики имеют дело лишь с приблизительными их вариантами.

План книги

Четыре ее первых главы написаны в разное время и предназначены для разной читательской аудитории[8]. Главы I и II сопровождаются минимальным количеством сносок; используемые в них материалы уже

[8] Глава IV восходит к 1938 году (см.: *Eliade M.* Zalmoxis. Vol. II. P. 131 sq.); глава III написана в 1946 году (см.: *Eliade M.* Revue de l'Histoire des Religions. 1947. Vol. 136. Juillet — décembre. P. 5 sq). Содержание глав I и II послужило темой для докладов на конференциях в Асконе в 1950 — 1951 годах (см.: *Eranos-Jahrbuch.* Vol. XIX и XX) и статьи в «Journal de Psychologie».

привлекались либо в наших предшествующих работах, либо в работах других исследователей. Главы III и IV, напротив, включают в себя немало сносок и отсылок. Приведенные в них материалы могли бы сами по себе послужить основой для монографий, представляющих интерес и помимо тех интерпретаций, которые мы здесь предлагаем. Последняя глава, являющаяся одновременно и общим заключением, снабжена лишь кратким библиографическим аппаратом: затронутые в ней вопросы слишком широки, чтобы их можно было изложить максимально кратко и при этом тщательно документировать.

За исключением этой последней главы, все нижеследующие материалы не были первоначально предназначены для состава отдельной книги; каждый из них, однако, по мысли автора, связан с одной и той же проблемой, а именно — со структурой религиозной символики. Каждая глава посвящена той или иной системе символов, хотя способ их рассмотрения может изменяться от текста к тексту. Символика Центра, освещаемая в первой главе, которая подытоживает результаты некоторых прежних исследований, изложена синтетически, без оглядки на хитросплетения истории. В первой части этой главы ставится проблема правомерности такого подхода к совокупности символов и вкратце рассматриваются соотношения между психологией и историей религий.

Вторая глава посвящена символике Времени и «выхода из Времени» на примере того же культурного ареала — Древней Индии. В третьей главе прослеживается символика узлов, причем в двух взаимодополняющих плоскостях: сначала мы, опираясь в основном на труды Жоржа Дюмезиля[5*], рассматриваем данный вопрос применительно к индоевропейцам, а затем пытаемся сравнить полученные данные с параллельными символическими системами других архаических культур. На примере этой главы можно осознать все преимущества и недостатки как исторического исследования, так и морфологического анализа, а кроме того, лучше понять необходимость последовательного применения обоих этих разносторонних методов. Четвертая глава, посвященная группе взаимосвязанных символов (Луна — Вода — Плодородие), содержит описание морфологического типа, выявляющее их структуры. И наконец, заключительная глава подводит итог всех этих изысканий, осуществленных с разных точек зрения, но преследующих единую цель — совокупный обзор магико-религиозной символики.

Психолога заинтересуют скорее всего две первые главы, а также последняя. Торопливый читатель может ограничиться разборами и отсылками глав третьей и четвертой. Верхогляды склонны довольствоваться первыми документами, попавшими в их поле зрения, и на основании этих документов строить свои столь же смелые, сколь и «обобщенные» интерпретации. Мы же старались привести, самое малое, по два примера символических толкований, чтобы подчеркнуть, насколько все эти вещи в действительности сложны и богаты оттенками. С другой стороны, мы хотели предоставить в распоряжение психологов, литературоведов и даже философов свод материалов, достаточно обиль-

ный для того, чтобы они могли при случае пользоваться им по своему усмотрению. В трудах по психологии и литературоведению историко-религиозная документация зачастую бывает недостаточной и прямотаки вводящей в заблуждение: ведь книги, из которых черпаются такого рода сведения, сплошь да рядом пишутся любителями, лишенными всякого критического чутья, а в лучшем случае — «теоретиками»-одиночками[9].

Неспециалисты вполне резонно ответят мне, что они не обязаны быть ни этнографами, ни историками религий, что у них нет ни средств, ни времени на проведение солидных исследований и что они волей-неволей вынуждены ограничиться теми трудами общего характера, что есть у них под рукой. Беда в том, что этим горе-специалистам попадаются под руку самые посредственные из сочинений общего характера, а если им случайно и повезет, они читают добротные исследования все так же невдумчиво и наспех.

Именно поэтому мы побороли в себе искушение упразднить библиографический аппарат: быть может, хотя бы некоторые из неспециалистов почувствуют необходимость непосредственно ознакомиться с массой трудов по истории религии и этнографии вместо того, чтобы пичкать себя безвкусной и несвежей стряпней дилетантов и «теоретиков», думающих только о том, как бы протащить в печать собственные общие рассуждения. Психологическая литература, в особенности продук-

---

[9] Фрейду казалось, будто он открыл происхождение религий из Эдипова комплекса, в свою очередь порожденного изначальным отцеубийством, ритуально повторяемым во время тотемических жертвоприношений. Он создал свою теорию — она до сих пор пользуется успехом у психологов — в 1911 — 1912 годах, используя гипотезу Аткинсона о «первобытной орде» и формулу Робертсона-Смита, касающуюся «жертвоприношения как тотемического причастия». В ту эпоху, когда Фрейд разрабатывал свое объяснение религиозного чувства и воображал, будто открыл происхождение религий, обе упомянутые гипотезы не пользовались никаким авторитетом среди компетентных этнографов и историков религии. Фрейд читал Фрэзера, и ему были известны выводы, к которым пришел этот ученый, а именно, что тотемизм *вовсе не является* универсальным социорелигиозным феноменом[6*] (он неизвестен у многих «примитивных» племен), что «жертвоприношения как тотемические причастия» *до крайности редки* (зафиксировано всего четыре случая, да и то малопроверенных, на многие сотни племен, исповедующих тотемизм!). Тем не менее «Тотем и табу» появился отдельным изданием в 1913 году и с тех пор неоднократно переиздавался и переводился на иностранные языки... Некоторым оправданием Фрейду может служить вышедшая годом раньше знаменитая книга Эмиля Дюркгейма «Первичные формы религиозной жизни», труд во многих отношениях бесценный, а местами и просто гениальный, но при этом напрочь лишенный каких бы то ни было обоснований. Куда более эрудированный, чем Фрейд, Дюркгейм, однако, угодил в ту же ловушку, пытаясь найти в тотемизме исток всех религий. Этот выдающийся ученый много выиграл бы, если бы учитывал работы своих коллег, этнографов и антропологов, убедительно доказавших, что *тотемизм не является древнейшим из слоев религиозных верований коренных австралийцев* и что, кроме того, он *неизвестен целому ряду архаических культур,* разбросанных по всему свету.

ция психоаналитиков, приучила читателя к многословным изложениям частных случаев. Такие авторы изводят прорву бумаги, детально описывая сны и грезы своих пациентов. В Англии был опубликован фолиант в семьсот страниц, посвященный «сновидческой мифологии» одного-единственного человека. Психологи единодушно считают совершенно необходимым изложение каждого случая хотя бы *in extenso*, а если им и приходится отказываться от таких подробностей, они делают это скрепя сердце: их идеалом была бы публикация исчерпывающих досье. Сжатость изложения еще более обязательна в исследованиях по символике: материал должен быть подан в общих чертах, но со всеми его оттенками, вариантами и сомнительными местами.

Главной и самой животрепещущей проблемой остается проблема толкования. В принципе всегда возможно усомниться в правомерности того или иного герменевтического подхода. Посредством многочисленных сопоставлений, с помощью внятных доводов (тексты, обряды, памятники материальной культуры) и полускрытых аллюзий можно наглядно показать, что «значит» тот или иной символ. Но можно также задаться вопросом другого порядка: отдают ли себе отчет во всех этих теоретических построениях те люди, которые пользуются данными символами? Когда, например, изучая символику Космического древа, мы говорим, что оно высится в Центре Мира, то следует ли думать, будто все члены обществ, где известны такие Деревья, в равной степени сознают всю целостную символику Центра? Тем не менее значимость символа как формы познания не зависит от компетентности того или иного индивида. И тексты, и фигуративные памятники убедительно доказывают нам, что по меньшей мере некоторые из членов того или иного архаического общества прозревали символику Центра во всей ее целокупности; остальные довольствовались «причастностью» к ней. Кстати говоря, не так-то просто определить границы такой причастности: они зависят от неопределенного множества различных факторов. С уверенностью можно сказать лишь одно: *актуализация* символа не является механической, она связана с перепадами напряжения в общественной жизни, а в конечном счете — с космическими ритмами.

И никакие помрачения и аберрации, испытываемые символическими системами, уже в силу того факта, что они являются *частью самой жизни*, не служат помехой для их герменевтического осмысления. Обратимся к примеру другого порядка реальности: так ли уж необходимо, задавшись вопросом о символике «Божественной комедии», опрашивать миллионы читателей, рассеянных по всему земному шару, чтобы узнать, что они понимают, читая это сложное произведение, или, вернее, что чувствовал и думал сам Данте, создавая его? А если дело касается более свободных поэтических опусов, то есть зависящих в первую очередь от вдохновения, каковыми, например, принято считать сказки немецких романтиков, то здесь даже нет необходимости останавливаться на том, что думали о них сами авторы, когда мы хотим осмыслить содержащуюся в них символику. Ведь неоспорим тот факт,

что в большинстве случаев автор не в силах исчерпать значения своих произведений. Архаические формы символики сами собой проявляются в творчестве самых закоренелых реалистов, не имеющих ни малейшего понятия о символах.

В конечном счете споры по поводу законных границ герменевтического толкования символов совершенно бесплодны. Мы уже видели, что мифы могут вырождаться, а символы — обмирщаться, но ни те, ни другие никогда не исчезают, даже в условиях позитивистской цивилизации XIX века. Символы и мифы дошли до нас из глубины времен, они составляют часть человеческого существа, без них непредставима ни одна из подлинно экзистенциальных ситуаций человека в Космосе.

Нам хотелось бы поблагодарить нашего учителя и друга, профессора College de France Жоржа Дюмезиля, взявшего на себя труд прочесть и исправить первую редакцию третьей главы, а также — и особенно — нашего дорогого друга Жана Гуйяра, любезно согласившегося просмотреть остальную часть рукописи.

Париж, май 1952

Глава I
СИМВОЛИКА ЦЕНТРА

Психология и история религий

Немало людей со стороны завидуют призванию историка религий. Что за благородное и плодотворное занятие — общаться с великими мистиками всех вероисповеданий, жить среди символов и мистерий, читать и толковать мифы разных народов! Непосвященные воображают, будто историк чувствует себя одинаково по-свойски в области древнегреческих или древнеегипетских мифов, с одинаковой легкостью разбирается в проповедях Будды, даосских трактатах и тайных инициатических обрядах архаических обществ. Быть может, эти непосвященные сильно ошибаются, думая, что историк религий, занятый высокими и важными проблемами, только и делает, что расшифровывает грандиознейшие символы и сложнейшие мифы, пользуясь при этом необъятной массой фактов. На самом деле ситуация предстает совсем иной. Многие историки религий так поглощены своей узкой специальностью, что знают о греческих и египетских мифах, проповедях Будды, даосских или шаманских обрядах не больше, чем какой-нибудь любитель, в чьих книгах они черпают свои знания по всем этим предметам. Большинство таких специалистов чувствуют себя как дома в жалком крохотном загоне, выгороженном из огромного поместья истории религий. К сожалению, даже этот скромный участок чаще всего обрабатывается крайне поверхностно: расшифровка, перевод и издание текстов, заметки о хронологии и взаимных влияниях, исторические монографии, своды памятников и т. д. Довольствуясь заведомо ограниченной темой, историк не может не чувствовать, что он разменял высокие духовные мечтания своей юности на кропотливую научную поденщину.

Но излишняя научная кропотливость в конце концов отвращает от него культурную публику. За редчайшими исключениями, труды таких специалистов читаются только узким кругом их коллег и учеников. Публика равнодушна к подобным писаниям, потому что они либо слишком специальны, либо чересчур скучны и в итоге не представляют ни малейшего духовного интереса. Наслушавшись однообразных рассуждений — сэр Джеймс Фрэзер, например, заполнил ими чуть ли не двадцать томов — о том, что все мысли, мечты и желания людей архаических эпох, все их мифы и обряды, все их боги и религиозные прозрения были всего лишь мешаниной чудовищных нелепостей, жестокостей и

предрассудков, к счастью сведенных на нет благодаря умственному прогрессу человечества, — отупев от бесконечных повторений одного и того же, публика в конце концов поддалась этим уговорам и перестала интересоваться изучением истории религий. Но некоторая ее часть еще пытается удовлетворить свое законное любопытство, глотая дрянные книжонки о тайнах пирамид, чудесах йоги, изначальных откровениях и Атлантиде, — короче, продолжает интересоваться тошнотворной стряпней дилетантов, неоспиритуалистов и псевдооккультистов.

В известной мере ответственность за такое состояние ложится на нас, историков религии. Мы хотели любой ценой заниматься *объективной* формой своей науки, не отдавая себе отчета в том, что так называемая *объективность* есть плод мысли теперешнего времени. Мы вот уже в течение целого века безуспешно пытались возвести историю в ранг самостоятельной дисциплины: ведь она, как всем известно, до сих пор продолжает сливаться с антропологией, этнографией, религиозной психологией и даже ориенталистикой. Изо всех сил стремясь стать наукой, история религий испытала все кризисы современного научного мировоззрения: занимающиеся ею ученые поочередно были, а то и продолжают быть, позитивистами, эмпириками, рационалистами или историцистами. Более того, ни одна из модных теорий, временно определявших историю религий, ни одно из всеобъемлющих и дотошных объяснений религиозного феномена не были детищами религиоведов; все они основаны на гипотезах, выдвинутых знаменитыми лингвистами, антропологами, социологами и этнографами и принятых всем ученым миром, не исключая историков религий.

В наши дни положение дел определяется значительным прогрессом в информативной области, оплаченным ценой излишней специализации, а то и частичного отказа от самого нашего призвания (ведь большинство религиоведов принуждены были сделаться ориенталистами, античниками, этнографами и т. д.); историки религий попали в зависимость от методов, выработанных современной историографией или социологией, как будто историческое изучение какого-либо обряда или мифа совершенно равнозначно истории той или иной страны или первобытного народа. Короче говоря, был упущен из виду важнейший факт, а именно: в выражении «история религий» ударение должно падать не на слово *история*, а на слово *религия*. Ибо если существует множество подходов к *истории* — от истории техники до истории человеческой мысли — то подход к *религии* может быть только один: следование религиозным фактам. Перед тем как заняться *историей* чего бы то ни было, необходимо осмыслить сам предмет исследования, разобраться в нем самом посредством его самого. Вот почему здесь важно подчеркнуть значение работ профессора ван дер Леува, столько сделавшего для развития феноменологии религии: его многочисленные и блестящие публикации пробудили среди культурной публики новый интерес к истории религий.

Опосредованным образом такой же интерес был вызван открытиями в области психоанализа и глубинной психологии, в первую очередь трудами профессора Юнга. Благодаря им стало понятно, что бескрайняя область истории религий — это неисчерпаемый рудник, где можно добывать материалы для сравнения с деятельностью индивидуальной и коллективной души — деятельностью, изучаемой психологами и аналитиками. Не секрет, что использование тех или иных социорелигиозных документов психологами не всегда вызывает восторг у историков религий. Чуть дальше мы вкратце разберем суть упреков, вызванных такими методами, подчас и впрямь чересчур смелыми. А пока скажем вот что: если бы религиоведы ставили перед собой более возвышенные духовные задачи, если бы они старались глубже проникнуть в архаическую религиозную символику, немало психологических и психоаналитических толкований, кажущихся слишком легкомысленными в глазах специалистов, никогда не были бы выдвинуты. Психологи находят в наших книгах великолепные материалы, но лишь изредка встречаются с серьезными объяснениями, — вот почему им приходится заполнять эту лакуну, самостоятельно выступая в роли историков религии и выдвигая чересчур скороспелые общие теории.

Стоящие перед нами сегодня трудности в двух словах можно определить так: а) с одной стороны, высказавшись в пользу объективной, «научной» историографии, история религий вынуждена отвечать на критику, которую можно адресовать историцизму как таковому; б) с другой стороны, ей приходится отвечать на вызов психологии, и в первую очередь психологии глубинной, которая, начав непосредственно использовать историко-религиозные материалы, выдвигает более удачные, более плодотворные и, уж во всяком случае, более броские гипотезы, чем те, которые в ходу у религиоведов.

Чтобы лучше осознать эти трудности, обратимся к главной теме этой главы — к символике Центра. Историк религий вправе спросить нас: что вы понимаете под этим термином? О каких символах идет речь? Каким народам и культурам они принадлежат? Времена Тэйлора, Маннхардта и Фрэзера миновали; сегодня уже нельзя говорить ни о мифах и обрядах вообще, ни об одинаковом отношении к Природе всех первобытных людей. Все эти обобщения являются абстракциями, как и само понятие «первобытный человек». Конкретен лишь религиозный феномен, проявляющийся в истории и посредством истории. Этим простым фактом объясняется его ограниченность, зависимость от истории. Какой, стало быть, смысл может иметь для истории религий такая формула, как «ритуальное приближение к бессмертию»? Ведь необходимо тут же уточнить, о каком бессмертии идет речь. Ибо, *a priori*, нельзя быть уверенным, что все человечество целиком в один прекрасный день обрело понятие о бессмертии, а то и желание его достигнуть. Вы говорите о символике Центра. Но по какому праву — по праву религиоведа? Можно ли прибегать к столь легкомысленным

обобщениям? Не следовало ли начать с вопроса: в какой культуре и вследствие каких исторических событий кристаллизовались религиозные понятия Центра и бессмертия? Каким образом включаются они в органическую систему той или иной культуры, чем оправдано это включение? Как они распространяются среди других народов? Только ответив на все эти предварительные вопросы, мы получим право на обобщения и систематизацию, на то, чтобы говорить *вообще* о символах Центра и обрядах, приближающих к бессмертию. А до тех пор извольте заниматься психологией, философией и даже теологией — чем угодно, только не историей религий.

Я признаю, что все эти возражения оправданны, и, будучи религиоведом, должен считаться с ними. Но они не кажутся мне неразрешимыми. Я отлично понимаю, что мы имеем дело с религиозными феноменами и, поскольку они являются *феноменами*, то есть проявляются, открываются нам, на них, как чекан на медали, запечатлевается исторический момент, в который они появились. Не существует «чистых» религиозных фактов, вне истории, вне времени. Самая благородная религиозная идея, самые универсальные мистические озарения, самые человечные поступки — все это приобретает свои особые черты, едва успев проявиться. Когда Сын Божий воплотился и стал Христом, Ему пришлось говорить по-арамейски; Он вел себя не иначе, нежели любой израильтянин того времени[7*], а не как йогин, даос или шаман. Его религиозные идеи, сколь бы универсальными они ни были, определялись прошлой и настоящей историей израильского народа. Если бы Сын Божий родился в Индии, проповеди Его должны были бы согласовываться со структурой индийских языков, а также с исторической и доисторической традицией этого конгломерата народов.

С такой точки зрения ощутим весь умозрительный прогресс, осуществившийся со времен Канта, которого следует считать предтечей историцизма, до теперешних философов-историцистов или экзистенциалистов. Человек как существо историческое, конкретное, подлинное всегда привязан к некой ситуации. Его подлинное существование свершается в истории, во времени, в *его* времени, а не во времени его отца и уж тем более не во времени его современников с другого континента или другой страны. От чьего же тогда имени мы говорим о человеке вообще? Этот человек — всего-навсего абстракция. Он существует лишь благодаря недоразумению, несовершенству нашего языка.

Здесь не место заниматься философской критикой историцизма и историзирующего экзистенциализма. Подобная критическая работа уже была проделана авторами более компетентными, чем мы сами. Попутно заметим, что историческая обусловленность духовной жизни человека смыкается — на другом уровне и посредством других диалектических установок — с несколько устаревшими на сегодняшний день теориями о нашей зависимости от географических, социальных и даже

физиологических факторов. Никто не отрицает, что любой духовный фактор, будучи фактом *человеческим*, с необходимостью обусловлен всей совокупностью явлений, составляющих человеческое существо, — от анатомии и физиологии до языка. Иными словами, всякий духовный факт предполагает существование человека во всей его целостности, включающей в себя физиологическую, социальную, экономическую и прочие стороны. Но эти ограничения сами по себе не могут исчерпывать духовной жизни.

Историк религий отличается от собственно историка тем, что оперирует фактами, которые, будучи историческими, соотносятся с действиями, намного превосходящими исторические действия человека. Если верно утверждение, согласно которому человек всегда привязан к определенной ситуации, то сама эта ситуация не обязательно должна быть *исторической*, то есть обусловленной исключительно данным историческим моментом. Помимо исторических ситуаций, целостному человеку были знакомы иные состояния: например, состояние сна или сна наяву, меланхолии или отрешенности, эстетического наслаждения или отрыва от действительности, и т. д. — и все эти состояния не являлись «историческими», будучи в то же время столь же подлинными и важными для человеческого существования, как и его историческая ситуация. К тому же человек жил во многих временных ритмах, не ограничиваясь одним только историческим временем, то есть своей собственной эпохой, своей исторической современностью. Ему достаточно было послушать хорошую музыку, влюбиться или сотворить молитву, чтобы выскользнуть из исторической сиюминутности и вступить в вечное настоящее любви и религиозной веры. Даже просто-напросто перелистав какой-нибудь роман или сходив в театр, он мог обрести иной временной ритм — то, что можно назвать сгущенным временем, которое, во всяком случае, не является временем историческим. Мы слишком поспешно заключили, что подлинность бытия зависит единственно от сознания его историчности. Это историческое сознание играет весьма скромную роль в душевной жизни человека, не говоря уже о подсознательных областях, также принадлежащих целостному человеческому существу. Чем бодрственней сознание, тем легче оно преодолевает собственную историчность, — достаточно вспомнить мистиков и мудрецов всех времен, и в первую очередь великих посвященных Востока.

История и архетип

Но оставим в стороне возражения, которые можно было бы высказать в адрес историцизма и историзирующего экзистенциализма; вернемся к нашему вопросу, к дилемме, стоящей перед историком религий. Он, как уже говорилось, слишком часто забывает, что имеет дело с поведением человека архаического и целостного и что, следовательно, его задача не сводится к *перечислению исторических форм этого поведения*;

кроме того, он должен как можно глубже осмысливать значения и формы этого поведения. Приведем всего один пример: ныне известно, что некоторые мифы и символы кочевали по всему свету вместе с определенными типами культуры, то есть они были не спонтанными открытиями древнего человека, но созданиями строго очерченного культурного комплекса, выработанного и распространяемого некоторыми человеческими обществами; такие творения разносились далеко за пределы породившего их очага культуры, усваиваясь народами и обществами, которые иначе не могли бы узнать о них.

Мне кажется, что тщательно изучая взаимосвязи между разными религиозными комплексами и формами культуры, уточняя этапы распространения этих комплексов, *этнограф* вправе довольствоваться результатами своих изысканий. Иначе обстоит дело с *историком религий*: ознакомившись с результатами этнографических исследований и усвоив их, он должен обратиться к разрешению других проблем. Почему распространялись те или иные мифы и символы? Что за смысл в них сокрыт? Почему некоторые подробности — даже наиболее значительные — теряются при передаче, а другие сохраняются вопреки всему? И, в конечном счете: *каким духовным потребностям отвечают эти мифы и символы, получившие столь широкое распространение?* Подобные вопросы нельзя переадресовывать психологам, социологам и философам, ибо никто, кроме религиоведов, не сможет ответить на них должным образом.

Изучение этой проблемы показывает, что символы, мифы и обряды, возникшие сами собой или просочившиеся извне, всегда свидетельствуют о критической ситуации в жизни человека, причем необязательно ситуации исторической; человек оказывается в ней, пытаясь осознать свое место во Вселенной. Освещение таких критических ситуаций и является основной задачей историка религий, чьи исследования в данном случае смыкаются с работами по глубинной психологии и даже философии. Такие исследования не только возможны — они уже начаты. Привлекая внимание к живучести символов и мифических тем в душе современного человека, показывая, что спонтанное открытие архетипов и архаической символики свойственно всему роду человеческому, независимо от расы и географической среды, глубинная психология избавила историка религий от последних колебаний. Ниже мы приведем несколько примеров спонтанного открытия архаической символики и увидим, какую пользу может извлечь из них религиовед.

Но уже сейчас можно предвидеть перспективы, которые откроются перед историей религий, если она сумеет воспользоваться и своими собственными открытиями, и открытиями в области этнографии, социологии и глубинной психологии. Рассматривая и изучая человека не только как историческое существо, но и как живой символ[8*], история религий могла бы стать — да простится мне этот термин — *метапсихоанализом*. Ибо в таком случае она способствовала бы пробуждению и новому осознанию символов и древних архетипов, живущих или погре-

бенных в религиозных традициях всего человечества. Мы рискнули употребить термин *метапсихоанализ*, поскольку здесь идет речь о своего рода духовной технике, призванной высветить теоретическое содержание символов и архетипов, вернуть прозрачность и связность тому, что с течением времени стало «околичностью», загадкой, фрагментом. В этом случае можно говорить и о новой форме майевтики: подобно тому, как Сократ (*Теэтет*, 149a sq., 261e) помогал рождению мыслей собеседника, историк религии мог бы способствовать рождению нового человека, более подлинного и цельного, чем теперешний; посредством изучения религиозных традиций современные люди не только вновь обрели бы навыки архаического поведения, но и осознали, какое духовное богатство за ним скрывается.

Эта майевтика, выработанная с помощью религиозной символики, способствовала бы также освобождению современного человека от его культурного провинциализма и, в особенности, от историзирующего экзистенциалистского релятивизма. Ведь человек — как это будет показано ниже — противопоставляет себя истории, даже пытаясь ее творить, даже претендуя на самоотождествление с нею. И в той мере, в какой наш современник противопоставляет себя истории, он вновь отвоевывает архетипические позиции. Даже его сны, даже его оргиастические порывы наполняются духовным содержанием. Просто-напросто ощущая в сердцевине своего существа космические ритмы — чередование дня и ночи, например, или зимы и лета, — он приближается к более цельному осознанию своей судьбы и ее значения.

С помощью все той же истории религий современный человек мог бы заново открыть символику своего собственного тела, то есть антропокосма. То, что до сих пор было осуществлено в этом отношении путем игры фантазии и поэтических опытов, можно считать чистыми пустяками на фоне посулов истории религий. Залоги этих свершений все еще существуют в душе современного человека, нужно только пробудить их и вывести на порог сознания. Осмыслив собственную антропологическую символику, которая является не чем иным, как вариантом архаической системы символов, современный человек овладеет новым сущностным измерением, неведомым экзистенциализму: это подлинная и наивысшая модальность бытия, которая убережет человека от нигилизма и исторического релятивизма, при этом не отрывая его от истории. Ибо сама история могла бы тогда обрести свой собственный смысл, стать эпифанией блистательной и абсолютной человеческой участи. Достаточно вспомнить о том, какая переоценка исторического существования была совершена иудео-христианством, чтобы понять, в каком смысле история должна стать «блистательной» и «абсолютной».

Мы, конечно же, не собираемся утверждать, что вдумчивое изучение истории религий должно (или способно) заменить религиозный опыт как таковой, не говоря уже об опыте живой веры. Но даже христианское сознание может воспользоваться плодами майевтики, полученными с помощью изучения архаических символов. Христианство унас-

ледовало древнейшую и сложнейшую религиозную традицию, чьи структуры сохранились в недрах Церкви, даже если ее духовные ценности и теологическая ориентация претерпели изменения. Как бы то ни было, ничто из того, чем пронизан весь Космос, к вящей славе Господней, — я намеренно пользуюсь христианскими терминами — не может оставить верующего равнодушным.

Наконец, вдумчивое изучение религий поможет отчетливо выявить факт, на который до сих пор не обращалось достаточно внимания: он состоит в том, что существует некая логика символа, что, по меньшей мере, отдельные группы символов представляются связными, логически сочлененными между собой[1], что можно, короче говоря, излагать их систематически, переводить на язык рациональных терминов. Эта внутренняя логика символов порождает проблему, в свою очередь чреватую важными последствиями: подчинены ли *Логосу* отдельные зоны индивидуального и коллективного бессознательного, или мы имеем здесь дело с проявлением сверхсознания? Эта проблема не может быть решена исключительно средствами глубинной психологии, так как символы, с помощью которых она истолковывается, состоят по большей части из разрозненных фрагментов и проявлений души-психеи, переживающей кризис, а то и патологическое перерождение. Чтобы выявить истинные структуры и функции символов, следует обратиться к неистощимым сокровищам истории религий. Но в этом случае необходим тщательный отбор, ибо наши материалы содержат немало выродившихся, порочных или посредственных форм. Если мы хотим достичь правильного понимания архаической религиозной символики, нам обязательно придется заниматься отбором, — так, желая составить представление о какой-либо зарубежной литературе, мы не заходим в первую попавшуюся библиотеку и не берем наугад десяток или сотню книг. Будем надеяться, что религиоведы рано или поздно предпримут работу по систематизации своих материалов сообразно их ценности и состоянию, как это делают и коллеги-литературоведы. Но и это будет только началом.

Образ Мира

Архаические и традиционные общества воспринимают окружающий их мир как микрокосм. За пределами этого замкнутого мира начинается область неведомого, без-видного. С одной стороны располагается пространство, подобное Космосу, то есть обжитое и организованное; с другой, примыкающей извне к этому очеловеченному участку, находятся неведомые и жуткие владения демонов, неприкаянных духов, мертвецов, чужеземцев; словом, хаос, смерть, ночь. Этот образ обитаемого микрокосма, окруженного пустынными областями, уподобляемыми Хаосу и царству мертвых, сохранился даже в высокоразвитых цивили-

[1] См. с. 186 — 209 наст. изд.

зациях Китая, Месопотамии, Египта. В самом деле, множество текстов говорят о противниках, посягающих на их территорию, как о призраках, демонах, силах Хаоса.Так, враги фараона назывались «сынами разрушения», «волками», «псами» и т. д. Фараон отождествлялся с богом Ре[9*], победителем змея Апопа, а его неприятели — с этим мифическим драконом[2]. Враги, нападающие на город (или любую другую обитаемую и организованную территорию) и угрожающие его укладу и самой жизни в нем, ассоциируются с демоническими силами, поскольку они стремятся вернуть этот микрокосм в состояние Хаоса, то есть разрушить его. Разрушение установленного порядка, уничтожение архетипического образа равнозначно возвращению в Хаос, в бесформенное состояние, предшествующее космогонии. Заметим, что те же образы используются и в наши дни, когда речь идет об опасностях, угрожающих тому или иному типу цивилизации: мы говорим о «хаосе», «беспорядке», «сумерках», в которых суждено захлебнуться нашему миру. Все эти выражения, само собой разумеется, обозначают упразднение порядка, Космоса, структуры — и погружение в разжиженную, аморфную, в конечном счете хаотическую среду.

Представление о противнике как о демоническом существе, настоящем воплощении сил зла, тоже дожило до наших дней. Психоанализ этих мифических образов, все еще беспокоящих современный мир, мог бы показать нам, в какой мере мы проецируем на «неприятелей» наши собственные разрушительные страсти. Но эта проблема превосходит нашу компетентность. Нам хотелось бы лишь сказать, что повсюду в древнем мире враги, угрожающие микрокосму, представляли опасность не как реальные человеческие существа, а как воплощение сил зла и распада. Весьма вероятно, что защитные укрепления поселений и городов имели первоначально магический характер, ибо эти сооружения — рвы, лабиринты, валы и т. д. — должны были препятствовать скорее вторжению злых духов, чем нападению людей[3]. Даже в куда более позднее время, в Средние века, например, городские стены ритуально освящались как ограда от демонов, болезней и смерти. Архаическая символика без труда отождествляет врага в человеческом облике с демоном и смертью. В конечном счете, целью посягательств на город, будь они демоническими или человеческими, могло быть одно: разорение, распад, гибель.

Всякий микрокосм, всякий обитаемый участок включает в себя то, что можно назвать Центром, то есть местом всецело священным. Там, в этом Центре, священное проявляется всеобъемлющим образом, либо в форме элементарных иерофаний — как у «примитивных» народов (тотемические святилища, например, пещеры, в которых держат *churinga*[10*], и т. д.) — либо в более развитой форме прямых божественных иерофаний, как в традиционных цивилизациях. Но эти символические

[2] См. с. 48 и сл. наст. изд.

[3] См.: *Knight W. I.* Gumaean Gates. Oxford, 1936; *Kerenyi K.* Labirinth-Studien. Amsterdam; Leipzig, 1941 (Albae Vigiliae, Heft. XV).

проекции Центра не следует рассматривать с точки зрения западного научного духа, то есть как простые геометрические импликации. У каждого микрокосма может быть множество Центров. В дальнейшем мы увидим, что все восточные цивилизации — Месопотамия, Индия, Китай и т. д. — обладали неограниченным количеством Центров. Более того: каждый из них рассматривался как таковой и даже буквально именовался Центром Мира. Поскольку речь идет о *священном пространстве*, выявленном посредством иерофании, а не о пространстве мирском, однородном, геометрическом, многочисленность Центров Земли в составе одной и той же области не вызывала ни малейшего недоумения[4]. Ведь мы имеем дело со священной, мифической географией, по существу, единственно реальной, а не с географией мирской, «объективной», в известной мере абстрактной и бессущностной, с теоретическим построением пространства и Мира, не предназначенных для обитания и, следовательно, не могущих быть познанными.

В мифической географии священное пространство — это пространство по преимуществу реальное, ибо, как было недавно доказано[5], в архаическом мире миф реален в силу того, что он повествует о проявлениях истинной реальности — священного. В таком пространстве священное становится осязаемым — оно либо материализуется в виде некоторых предметов (*чуринги*, изображения божеств и т. д.), либо проявляется посредством иерокосмических символов (Столп Мира, Мировое древо и т. п.). В культурах, которым известно понятие о трехчленном делении Космоса на Небо, Землю и преисподнюю, Центр находится в точке пересечения этих областей. Именно здесь возможен разрыв уровней и, в то же время, установление связи между этими областями. У нас есть основания полагать, что образ трех космических уровней достаточно архаичен; он встречается, например, у пигмеев племени семанг с Малаккского полуострова: в Центре их мироздания высится огромная скала, Бату-Рибн, под ней располагается преисподняя. Некогда Бату-Рибн был стволом дерева, достигавшего небес[6]. Ад, Центр Земли и Врата Небес находятся, стало быть, на одной оси, вдоль которой осуществляется переход из одной космической области в другую. Было бы трудно поверить в подлинность этой космологической теории у пигмеев племени семанг, если бы мы не знали, что та же теория была намечена еще в доисторическую эпоху[7]. Семанги рассказывают, что некогда ствол дерева соединял вершину Космической горы, Центр Мира, с Небом. Это вариант весьма распространенной мифологической темы:

---

[4] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 337 и сл.

[5] См.: *Pettazzoni R.* Miti e Leggende. Torino, 1948. Vol. I. P. 5; *Del Mito V.* Studine e Materiale di Storia dello Religioni. 1947 — 1948. Vol. 31. P. 104 — 116; *Leeuw G. van der.* Die Bedeutung der Mythen. Tübingen: Festschift für Alfred Bertolet, 1949. P. 287 — 293; *Элиаде М.* Очерки... С. 373 и сл.

[6] См.: *Schebesta P.* Les Pygmées. Paris, 1940. P. 156 sq.

[7] См., напр.: *Gaerte W.* Kosmische Vorstellungem in Bilde prahistorischer Zeit. Erdberg, Himmelsberg // Anthropos. 1914. Vol. 9. P. 956 — 979.

во время о́но связь с Небом и общение с божеством были легки и «естественны», но вследствие некой ритуальной ошибки эти связи были прерваны, и боги удалились еще выше в небеса. Лишь целителям, шаманам, жрецам, героям и владыкам удается на время и только для собственных целей восстановить сообщение с Небом[8]. Миф о первозданном рае, потерянном в результате какого-то прегрешения, крайне важен, но, хотя он в некотором роде соприкасается с нашим сюжетом, мы не имеем здесь возможности его обсуждать.

Символика Центра

Поэтому вернемся к образу трех космических областей, связанных между собою в Центре посредством Оси. Этот архетипический образ часто встречается в древних восточных культурах. Святилища Ниппура, Ларсы и Сиппара носили название *дур-ан-ки,* «Связь между Небом и Землей». Вавилон имел множество названий, среди которых отметим такие, как «Дом основания Неба и Земли», «Схождение Неба с Землей». Но в том же Вавилоне осуществлялась, помимо того, связь между Землей и нижними мирами, ибо город был построен на Вратах *апсу*, то есть на водах Хаоса, предшествовавшего Творению. Та же самая традиция встречается у израильтян: скала, на которой утвержден Иерусалим, уходит глубоко в подземные воды (*техоли*). В Мишне говорится,что храм находится прямо над *техомом* (древнееврейский эквивалент слова *апсу*). Вавилон стоял на Вратах *апсу*, Иерусалимский храм замыкал собою «уста *техома*». Сходные традиции можно встретить в индоевропейском мире. У римлян, например, *mundus* считался местом пересечения нижних областей и земного мира. Италийский храм знаменовал собою место, где сходятся верхний (божественный), земной и подземный (адский) миры[9].

Каждый восточный город и в самом деле являлся Центром Мира. Слово «Вавилон» (*Баб-илани*) значит «Врата богов», ибо там боги сходили на землю. Столица китайского императора была осенена волшебным Вознесенным древом, *кьян-му*, где перекрещивались три космические зоны: Небо, Земля и преисподняя. Примеры такого рода можно приводить без конца. Все эти города, храмы и дворцы, рассматриваемые как средоточия мира, считались всего лишь многочисленными репликами, воспроизводящими древний образ: Космическую гору, Древо Мира, Срединный столп, поддерживающий космические уровни.

Символы Горы, Древа или Столпа, расположенных в Центре Мира, чрезвычайно распространены. Напомним гору *Меру* индийской традиции, *Хара Березайти* иранцев, *Химинбъерг* германцев, Гору страны месопотамских преданий, гору Фавор в Палестине (это название может происходить от слова *таббур*, «пуп», *омфалос*), гору Геризим в той же

[8] См.: *Eliade M.* Chamanisme...

[9] См. с. 32 и сл. наст. изд.

Палестине, прозванную «пупом земли», Голгофу, которая для первых христиан была Центром Мира, и т. д.[10]. В соответствии с тем, что те или иные область, город, храм или царский дворец находились в Центре Мира, то есть на вершине Космической горы, они рассматривались как высочайшая точка земли, единственная, которую не захлестнули воды потопа. «Земля Израиля не была затоплена всемирным паводком», — гласит один талмудический текст. Согласно исламской традиции, самое возвышенное место на земле — Ка'аба, ибо «Полярная звезда свидетельствует, что Черный камень обращен к центру Небес». Наименования вавилонских башен и храмов говорят о том, что они отождествлялись с Космической горой, то есть с Центром Мира: Гора Дома, «Дом всех земель» и т. д. *Зиккурат* был, собственно говоря, Космической горой, символическим образом Космоса: его семь этажей представляли собой семь планетарных небес; поднимаясь по ним, жрец достигал вершины Вселенной. Та же символика относится к храму *Боробудур*, исполинскому сооружению, построенному в виде искусственной горы. Подняться на эту гору значило совершить экстатическое странствие к Центру Мира; достигший верхних ступеней террасы паломник совершает «разрыв уровня»; он покидает мирское пространство и проникает в «чистую область», участвуя таким образом в обряде "достижения Центра"»[11].

Вершина Космической горы не только высочайшая точка земли, но и ее «пуп», место, где началось Творение. «Пресвятой сотворил мир наподобие зародыша», — утверждает талмудический текст. — Как зародыш растет, начиная с пуповины, так и Господь начал создавать мир, начиная с пупка, а потом распространил его по всем сторонам света». «Мир был создан, начиная с Сиона», — говорится в другом тексте. Та же символика встречается в Древней Индии: согласно *Ригведе*, Вселенная образовалась посредством расширения единой центральной точки[11*;12].

Сотворение человека, аналогичное космогонии, также свершалось в центральной точке, в средоточии Мира. Согласно месопотамской традиции, человек был создан там, где расположены «пуп земли» и *дуран-ки*, «Связь между Небом и Землей». Ормузд сотворил первочеловека Гайомарта в Центре Мира. Рай, в котором Адам был создан из праха земного, тоже, разумеется, находился в средоточии Вселенной. Рай был «пупом земли» и, согласно сирийскому преданию, «утвержден на горе весьма высокой, превыше всех гор земных». В сирийской книге *Пещера сокровищ* говорится, что Адам был создан в Центре земли, в том самом месте, где впоследствии был воздвигнут Крест Иисусов. Сходные предания сохранились в иудаизме. Ветхозаветные апокалипсисы и *мидраши* уточняют, что Адам был сотворен в Иерусалиме. Адам, кроме того, был погребен в том самом месте, где его сотворил Господь, то есть

[10] *Элиаде М.* Очерки... С. 344; см. также с. 30 и сл. наст. изд.
[11] *Элиаде М.* Очерки... С. 348.
[12] Там же. С. 345; см. также с. 36 наст. изд.

в Центре Мира, на Голгофе, там, где его искупила кровь Спасителя[13].

Наиболее распространенным вариантом символа Центра является Мировое древо, находящееся в середине Вселенной и поддерживающее все три мира. В ведической Индии, в Древнем Китае, в германской мифологии, а также в «примитивных» религиях известны разновидности этого Мирового древа, чьи корни уходят в преисподнюю, а ветви касаются Небес. В мифологических системах Центральной и Северной Азии его семь или девять ветвей символизируют семь или девять небесных уровней, то есть планетарных небес. Здесь не место распространяться о сложной символике Мирового древа[14]. Нас больше интересует его роль в обрядах «достижения Центра». В общих словах можно сказать, что большинство священных и ритуальных деревьев, которые встречаются в истории религий, суть не что иное, как повторения, несовершенные копии образца-архетипа, Мирового древа. Иначе говоря, все священные деревья считаются растущими в Центре Мира, все ритуальные насаждения и столбы, освящаемые во время религиозных церемоний, как бы переносятся туда же магическими способами. Приведем несколько примеров.

В ведической Индии жертвенный столб (*юпа*) вытесывали из дерева, отождествлявшегося с Древом Мира. Когда его срубали, жрец обращался к нему с такими словами: «Не береди своей вершиной Небо, не уязвляй стволом своим воздушное пространство...» Отсюда следует, что здесь мы имеем дело с самим Древом Мира. Столб, вытесанный из его древесины, становится Космическим столбом: «Да воздвигнешься ты, о Владыка леса, на вершине земли!» — говорится в *Ригведе* (III, 8, 3). «Вершиной своею ты поддерживаешь Небо, ствол твой наполняет воздушное пространство, подножие твое укрепляет Землю», — провозглашает *Шатапатха брахмана* (III, 7, 1, 4).

Установление и освящение жертвенного столба являлось частью обряда приближения к Центру. Отождествляемый с Мировым древом столб, в свою очередь, становится Осью, соединяющей три космические области. Сообщение между Небом и Землей становится возможным благодаря этому столпу: по нему взбирается в Небо жрец, один или со своей женой. Ритуально преображенный, столп становится Осью Мира. Устанавливая у основания столпа лестницу, жрец обращается к жене: «Поднимемся же в Небо!» «Поднимемся!» — отвечает ему жена: (*Шатапатха брахмана*, V, 2, 1, 9). И они начинают карабкаться вверх. Добравшись до вершины, жрец восклицает: «Мы достигли Неба!» (*Тайттирия самхита, Шатапатха брахмана*). В иных случаях жрец простирает руки (так птица расправляет крылья!) и провозглашает: «Я достиг Неба и богов, я стал бессмертным!» (*Тайттирия самхита*, 1, 7, 9). «Поистине, — гласит тот же текст, — жрец сооружает себе лестницу и мост, чтобы достигнуть вышнего мира».

---

[13] *Элиаде М.* Очерки... С. 346; см. также с. 34 и сл. наст. изд.

[14] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 280 и сл.; *Eliade M.* Chamanisme... P. 244 sq.; относительно христианской символики Креста – Космического древа см.: *Lubac H. de.* Aspects du Bouddhisme. Paris, 1951. P. 61 sq.

Воздвижение лестницы или моста между Землей и Небом было возможным потому, что они сооружались в Центре Мира. Такой же была и лестница Иакова, доходящая до небес: «И увидел (он) во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (*Быт.* 28: 12). Индийский обряд намекает и на бессмертие, достигаемое вместе с достижением Небес. Как будет показано далее, другие ритуальные пути, ведущие к Центру, тоже равнозначны завоеванию бессмертия.

Отождествление ритуального дерева с Космическим древом еще отчетливее проступает в шаманстве Центральной и Северной Азии. Взбираясь на определенное дерево, татарский шаман как бы возносится на Небо. На этом дереве делается семь или девять зарубок, служащих ступенями; карабкаясь по ним, шаман то и дело повторяет, что поднимается к небесам, и описывает окружающим то, что видит на каждом небесном уровне. На шестом небе он поклоняется Луне, на восьмом — Солнцу, а на девятом, последнем, простирается перед Бай Улганом[12*], Высшим существом, поднося ему душу закланной лошади[15].

Шаманское дерево представляет собой уменьшенную копию Мирового древа[13*], высящегося в средоточии Вселенной; на вершине его пребывает высший, или солнечный, Бог. Семь или девять зарубок символизируют такое же количество ветвей Мирового древа, равнозначных семи или девяти небесам. Шаман чувствует свою связь с этим Мировым древом посредством других мистических соотношений. В своих пророческих снах будущий шаман приближается к Мировому древу и получает из рук самого Бога три ветви, из которых ему надлежит сделать корзинки для хранения бубнов[16]. Известна важная роль, которую играет бубен во время шаманских камланий; именно с его помощью шаман впадает в экстаз. А если вспомнить, что *бубен изготовляют из древесины Мирового древа*, становятся понятными и символика, и религиозный смысл звуков шаманского бубна: *ударяя по нему, шаман в состоянии экстаза как бы приближается к Мировому древу*[17]. Здесь мы имеем дело с мистическим странствием к Центру и, далее, к высочайшему из Небес. Так, *либо взбираясь по стволу священной березы, с семью или девятью зарубками, либо ударяя в бубен, шаман совершает путешествие в Небеса.* Этот экстатический полет осуществляется посредством прорыва космических уровней и благодаря тому, что шаман находится в Центре Мироздания, ибо, как мы уже убедились, только там осуществляется связь между Землей, Небом и преисподней[18].

---

[15] См. соответствующие материалы и библиографию в: *Eliade M.* Chamanisme... P. 171 sq.

[16] *Попов А. А.* Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936. С. 84 и сл.; см. также: *Eliade M.* Chamanisme... P. 160 sq.

[17] См.: *Emsheimer E.* Schamanent Roppel und Trommelbaum. Ethnos, 1946. Vol. 4. P. 166 – 181.

[18] Инициационное восхождение по священному дереву известно также в индонезийских, южноамериканских (*арауканы*) и североамериканских (*помо*) формах шаманства. Ср.: *Eliade M.* Chamanisme... P. 122 sq., 125 sq.

Символика восхождения

Весьма возможно, что, по крайней мере в центральноазиатских и сибирских регионах, символика Центра испытала влияние индоиранских и, в конечном счете, месопотамских космологических схем. Это доказывается, между прочим, важностью цифры семь как в шаманстве, так и в этих космогониях. Но следует различать заимствование *космологической теории*, разработанной на основе символики Центра, – например, понятия о семи небесных уровнях, – и саму эту *символику*. Мы уже видели, что она крайне архаична; о ней имеют представление пигмеи Молуккского полуострова. Если даже допустить возможность отдаленного индийского влияния на этих низкорослых представителей племени семанг, остается еще необходимость объяснить символические изображения Центра на доисторических памятниках (Космические горы, четыре потока, Древо и спираль и т. д.). Более того: можно было бы доказать, что символика Мировой Оси известна еще в архаических культурах (так называемых *Urkulturen* школы Гребнера–Шмидта) и в первую очередь у арктических и североамериканских племен: центральный столб, поддерживающий кровлю их жилищ, уподобляется Космической Оси. К основанию этого столба возлагаются подношения небесным божествам, достигающие тех, кому они предназначены, посредством той же Оси[19]. Когда форма жилища меняется, вместо хижины появляется юрта (как, например, у скотоводов Центральной Азии), мифические и ритуальные функции переходят от столба к дымовому отверстию в крыше. А во время жертвоприношения в юрту вносится дерево, чья вершина проходит сквозь тот же дымоход. Семь ветвей этого жертвенного дерева символизируют семь небесных сфер. Таким образом, с одной стороны, *жилище уподобляется Мирозданию*, с другой же – *становится Центром Мира,* поскольку дымоход «смотрит» прямо на Полярную звезду.

Чуть позже мы вернемся к символическому уподоблению жилища Центру Мира, ибо оно отражает наиболее назидательные особенности поведения архаического человека. А сейчас остановимся на обрядах восхождения, которые совершаются в этом Центре. Мы уже видели, что во время таких обрядов татарский или сибирский шаман карабкается на дерево, а ведический жрец поднимается по лестнице. И то и другое обрядовое действо преследуют одну и ту же цель: восхождение в Небо[14*]. Во множестве мифов говорится о дереве, лиане, веревке, паутинке или же лестнице, связующих Землю с Небом, при помощи которых избранные могут и в самом деле достичь небес. Эти мифы, само собой разумеется, имеют ритуальные соответствия в виде шаманского древа или ведического жертвенного столба. Столь же важную роль играет и церемониальная лестница. Ограничимся всего несколькими примерами: Полиэн (*Стратагематон*, VII, 22) повествует о Косин-

[19] Ibid. P. 235 sq.

ге, фракийском царе-жреце, который угрожал своим подданным покинуть их, взобравшись по деревянной лестнице во владения богини Геры; этим доказывается, что подобная ритуальная лестница существовала в действительности и по ней можно было взойти на небеса. Церемониальное восхождение по лестнице до небес составляло, по всей вероятности, один из этапов орфического посвящения; во всяком случае, оно встречалось в митраистском обряде инициации. Использовавшаяся в мистериях митраизма церемониальная лестница (*климакс*) имела семь ступеней, каждая из которых соответствовала определенному металлу. Согласно Цельсу (Ориген. *Против Цельса*, VI, 22), первая ступень была из свинца и соответствовала «небу» планеты Сатурн, вторая – из меди (Венера), третья – из бронзы (Юпитер), четвертая – из железа (Меркурий), пятая – из «монетного сплава» (Марс), шестая – из серебра (Луна), седьмая – из золота (Солнце), восьмая ступень, утверждает Цельс, представляла собою сферу неподвижных светил[20]. Восходя по этой церемониальной лестнице, посвященный пересекал все семь небес и добирался до Эмпирея[15*]. Та же область последнего неба достигалась восхождением по семи этажам *зиккурата* или храма Боробудур, который сам по себе, как уже говорилось, уподоблялся Космической горе и был образом Вселенной.

Исходя из всего этого, легко понять, что служившая для обрядов посвящения митраистская лестница представлялась Мировой Осью и находилась в средоточии Вселенной; будь иначе, разрыв космических уровней не был бы возможен. Посвящение, как известно, включало в себя «смерть» и «воскрешение» неофита или, в иных случаях, сошествие во ад и последующее вознесение на небеса. Смерть – в инициационном или прямом смысле – понималась прежде всего как разрыв уровней. Поэтому она символизировалась восхождением по лестнице, которая, кстати сказать, употреблялась и во многих погребальных обрядах. Сходные понятия встречались почти по всему свету – от древнего Китая до Австралии. Иносказательным вариантом глагола «умереть» было в Ассирии выражение «взобраться на гору». Тот же эвфемизм употреблялся в Древнем Египте. В мифической индийской литературе бог Яма, первый из мертвых, взобрался на гору и достиг «вышних областей», указав туда «дорогу людям», как говорится в *Ригведе* (X, 14, 1). Путь мертвых описывается в сказаниях урало-алтайских народов в виде горного восхождения; Болот, герой каракиргизов, и Кесар, легендарный монгольский хан, попадают в загробное царство во время инициационного испытания в пещере, расположенной на вершине горы; спуск шамана в «нижний мир» также осуществляется через пещеру. В погребальных текстах Древнего Египта сохранилось выражение *аскет пет (ас-*

[20] Ср. материалы, собранные в: *Eliade M.* Chamanisme... P. 248 sq. Христианская символика «восхождения в Небо» рассматривается в труде: *Beirnaert L.* Le Symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chretiennes // Eranos – Jahrbuch. Zurich, 1951. Vol. 19. P. 41 – 63.

кет — «ступеньки»), означающее, что речь идет о лестнице бога Ра, соединяющей Землю и Небо. «Установлена для меня лестница, чтобы я мог лицезреть богов», — говорится в *Книге мертвых*. «Боги изготовили для него лестницу, — сказано там же, — чтобы он мог подняться по ней на Небо». Во многих погребениях времен Древнего и Среднего царств встречаются амулеты в виде лесенки. Употребление погребальной лестницы дожило до наших дней: многие «примитивные» азиатские племена, как, например, лолосы, карены и т. д., устанавливают на могилах ритуальные лесенки, по которым покойные поднимаются в Небо[21].

Как мы только что видели, символика лестницы чрезвычайно богата и в то же время отличается исключительной цельностью: *она пластически отражает разрыв уровня, благодаря которому становится возможным переход от одной модальности бытия к другой, или, с космологической точки зрения, осуществляется связь между Небом, Землей и преисподней.* Вот почему лестница и восхождение по ней играют столь важную роль как в инициационных, так и в погребальных ритуалах, не говоря уже о церемониях возведения на престол или в жреческий сан, а также о брачных обрядах. Известно, кроме того, что символика лестницы или ступеней достаточно часто встречается в психоаналитической литературе, указывая тем самым, что здесь мы имеем дело с архаическим поведением души-психеи, а не с «исторической» подробностью психологии, нововведением, принятым в тот или иной исторический момент, скажем, в архаическом Египте, ведической Индии и т. д. Приведу один-единственный пример спонтанного переосмысления этой древнейшей символики[22].

Вот что Жюльен Грин заносит в свой дневник 4 апреля 1933 года: «Во всех моих книгах идея страха или другой сильной эмоции неразрывно связана с образом лестницы. Я заметил это вчера, перелистывая написанные мною романы... (следуют ссылки). Меня поразило, насколько часто использовал я этот прием, не замечая его. Еще ребенком я видел сны с преследованием на лестнице. Мою мать в юности одолевали подобные страхи; должно быть, что-то передалось мне от нее по наследству...»

Теперь мы знаем, почему идея страха у французского писателя связана с лестницей и отчего все описанные им драматические сцены — любовь, смерть, преступление — происходили на лестнице. Восхождение или путь наверх символизируют приближение к абсолютной реальности; даже в обмирщенном сознании это приближение сопровождается смешанным чувством страха и радости, влечения и отталкивания и т. д. В символику лестницы включены мотивы освящения, смерти, любви и освобождения. В самом деле, каждое из этих состояний пред-

---

[21] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 103 и сл.; *Eliade M.* Chamanisme... P. 420 sq.

[22] См. наше исследование: *Eliade M.* Durohana and the «waking dream» // Art and Thought: A volume in honor of the late Dr. Ananda K. Coomarasvamy. London, 1947. P. 209 sq.

полагает прекращение мирского человеческого, то есть разрыв онтологического уровня: посредством любви, смерти, святости, метафизического познания человек переходит, как сказано в *Брихадараньяка упанишаде*, от нереального к реальности.

Но не следует забывать: лестница символизирует все эти понятия, потому что она мыслится стоящей в Центре, потому что с ее помощью осуществляется связь между различными уровнями бытия и, наконец, потому что она является конкретной формой мифической лестницы, лианы или паутинки, Космического древа или Вселенского столпа, поддерживающего все три космические области.

Сооружение Центра

Мы видели, что не только храмы считались воздвигнутыми в Центре Мироздания, но и любое священное место, где свершается проникновение сакрального начала в мирское пространство, рассматривалось как некий Центр. Такие сакральные участки можно было сооружать. Их создание было в известном роде космогонией, Сотворением Мира; в них не было ничего искусственного, поскольку, как мы уже видели, мир был сотворен, начиная с «зародыша», с Центра. Так, например, сооружение ведического алтаря, на котором сжигались жертвоприношения, воспроизводило процесс Сотворения Мира, а сам этот алтарь был микрокосмом, *imago mundi*. Вода, в которой размешивали глину, была, согласно *Шатапатха брахмане* (1, 9, 2, 29; VI, 5, 1 sq.), первозданной Водой; глина, служащая основанием алтаря, — Землей, его боковые стенки соответствовали Воздуху и т. д. (Стоило бы, пожалуй, добавить, что сооружение алтаря предусматривало сотворение Космического Времени, но здесь не место заниматься этой проблемой.)

Не стоит и говорить о том, что в истории религий насчитывается немало ритуальных сооружений, игравших роль Центра. Заметим всего одну важную для нас особенность: по мере того как древние священные участки, храмы или алтари утрачивали свое религиозное значение, открывались и приводились в действие новые геомантические архитектурные или иконографические формулы, которые в конце концов зачастую поразительно напоминают все ту же символику Центра. Приведем только один пример: создание и использование *мандалы*[16*; 23]. Это слово может обозначать круг; в тибетских переводах оно понимается то как Центр, то как «окружность». Реально *мандала* представляет собой серию окружностей, концентрических или неконцентрических, вписанных в квадрат; на этой диаграмме, прочерченной на земле с помощью разноцветных ниток или рисовой муки, окрашенной в разные

[23] См.: *Eliade M.* Techniques du Yoga. Paris, 1948. P. 185 sq. и труд: *Tucci G.* Teoriae e pratica del mandala. Roma, 1949; о символике *мандалы* см.: *Jung C. G.* Psychologie und Alchemie. Zurich, 1944. S. 139 sq.; *Idem.* Gestaltungen des Unbewussten. Zurich, 1950. S. 187 sq.

цвета, изображаются также божества тантрического пантеона. Таким образом, *мандала* является также *imago mundi* и в то же время – символическим пантеоном. Процесс посвящения неофита состоит, между прочим, в том, чтобы он мысленно проник в разные зоны и на разные уровни *мандалы*. Этот обряд проникновения может считаться вариантом ритуального обхода вокруг храма (*прадакшина*) или восхождения с террасы на террасу вплоть до «чистой земли», то есть вершины холма. С одной стороны, «вхождение» неофита в *мандалу*, начерченную на земле, приравнивается к ритуалу посвящения; с другой – *мандала* «охраняет» неофита от всякой внешней злокозненной силы и одновременно помогает ему сосредоточиться, отыскать свой собственный Центр.

Каждый индийский храм, если посмотреть на него с высоты или вглядеться в его план, представляет собой *мандалу*. Как и *мандала*, он является одновременно микрокосмом и пантеоном. Отчего же тогда возникала необходимость в начертании *мандалы*? Чего ради создавать новый Центр Мира? Да просто-напросто потому, что некоторым богомольцам, ощущавшим потребность в более подлинном и глубоком религиозном опыте, традиционные обряды казались чем-то «окостеневшим»: воздвижение жертвенника или восхождение по террасам храма уже не помогало им обрести свой Центр. В отличие от человека архаической или ведической эпохи, человек тантрический испытывал необходимость в личном опыте, чтобы оживить в своем сознании те или иные первозданные символы. Вот почему некоторые тантрические школы отказались от применения «внешних» *мандал*, чтобы прибегнуть к использованию «внутренних». Они могли быть двух видов: чисто мысленная конструкция, играющая роль «подспорья» при медитации, и уподобление *мандале* собственного тела. В первом случае йогин мысленно проникает вовнутрь *мандалы*, обеспечивая себе тем самым возможность сосредоточиться, а заодно избавляясь от рассеянности и разного рода искушений. *Мандала* помогает «сконцентрироваться», предохраняет от посторонних мыслей и чувств. Отождествление *мандалы* с собственным телом свидетельствует о желании уравнять свою мистическую физиологию с законами микрокосма. Более детальное изложение йогической техники, позволяющей проникнуть в сердцевину собственного «мистического тела», увело бы нас слишком далеко. Достаточно будет сказать, что последовательная активизация *чакр* («колес», «кругов»), считавшихся точками пересечения космической жизни с жизнью ментальной, аналогична инициационному проникновению вовнутрь *мандалы*. Пробуждение *кундалини* равнозначно разрыву онтологического уровня, то есть полному и целенаправленному осмыслению символики Центра.

Как мы только что убедились, *мандала* может служить одновременно или поочередно «подспорьем» для конкретного обряда, для духовной концентрации, а также рассматриваться как одна из техник мистической физиологии. Эта многозначность, эта способность проявляться сразу в нескольких, хотя и схожих планах, свойственна и символике

Центра как такового. И это вполне понятно: ведь каждый человек, пусть даже бессознательно, стремится к Центру, включая свой собственный, где он обретает полнейшую реальность, сакральность. Это глубоко укорененное в человеке желание достичь сердцевины реальности, — Центра Мира, где осуществляется связь с Небом, объясняет повсеместное распространение Центров Мироздания. Выше мы видели, что человеческое жилище уподоблялось Вселенной, а очаг или дымоход — Центру Мира. Таким образом, все постройки — будь то храм, дворец или целый город — считались расположенными в одной и той же точке — в Центре Вселенной.

Но нет ли в этом некоего противоречия? Вся совокупность мифов, символов и ритуалов единодушно подчеркивает *трудность проникновения в Центр;* с другой стороны, некоторые мифы и обряды свидетельствуют об ином: этот Центр достижим. Так, например, паломничество ко Святым местам трудноосуществимо, но любое посещение церкви — это тоже паломничество. С одной точки зрения, Космическое древо недостижимо, с другой — оно находится в каждой юрте. Путь, ведущий к Центру, усеян препятствиями, и однако каждый город, каждый храм, каждое жилище расположены в Центре Вселенной. Испытания и лишения Одиссея относятся к области баснословия, и тем не менее всякое возвращение к родному очагу равнозначно возвращению Улисса на Итаку.

Все это доказывает, что *человек может жить только в священном пространстве*, в Центре. Можно отметить, что ряд традиций отражает желание оказаться в Центре Мира без малейших усилий, тогда как другой ряд подчеркивает всю *трудность* этого предприятия и, следовательно, особые заслуги, позволяющие проникнуть в этот Центр. Мы не станем здесь заниматься историей каждой из этих традиций. Достаточно сказать, что первая из них, обеспечивающая сооружение Центра прямо в человеческом жилище, настаивающая на легкости такой постройки, встречается почти повсеместно и может считаться наиболее показательной. Она подчеркивает то человеческое состояние, которое можно назвать тоской по утраченному раю. Мы разумеем под этим *стремление постоянно и безо всяких усилий пребывать в Центре Мира*, в самой сердцевине реальности, где возможно освободиться от ограниченности человеческого удела и обрести статус божественности или, как сказал бы христианин, вернуться к состоянию до грехопадения[24].

Нам не хотелось бы завершать это краткое изложение, не упомянув об одном европейском мифе, который, лишь косвенно затрагивая символику Центра и связанные с нею обряды, может считаться составной частью более обширной символической системы. Речь идет об одной подробности из легенды о Парсифале и Короле-Рыболове[17*; 25]. Здесь можно вспомнить о таинственной болезни, поразившей старого короля,

---

[24] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 349 и сл.; *Eliade M.* Chamanisme... P. 417, 428 sq.

[25] Perceval / Ed. Hucher. P. 466; *Weston J. L.* From Ritual to Romance. Cambridge, 1920. P. 12 sq. Тот же мифологический мотив встречается в цикле о сэре Гавейне (Ibidem).

хранителя тайны Грааля. К тому же страдал не только он один — все вокруг превращалось в развалины, рассыпалось в прах: дворец, башни, сады; животные не приносили потомства, деревья не плодоносили, источники иссякли. Немало врачевателей пытались исцелить Короля-Рыболова, но все понапрасну. Днем и ночью к дворцу приезжали рыцари и первым делом справлялись о здоровье короля. Лишь один из них — бедный, никому не известный, слегка неуклюжий — пренебрег этим долгом вежливости. Его звали Парсифалем. Не считаясь с куртуазными церемониями, он прошел прямо к ложу короля и без околичностей спросил у него: «Где хранится Грааль?» В тот же самый миг все вокруг преобразилось: король поднялся с одра болезни, реки и ручьи вновь наполнились водой, зазеленели деревья и травы, дворец чудесным образом принял свой прежний вид. Трех слов Парсифаля оказалось достаточно, чтобы возродить всю природу. Ведь они заключали в себе основной вопрос, единственную проблему, которая могла интересовать не только Короля-Рыболова, но и все мироздание: где находится высшая реальность, святыня, Центр Жизни и источник бессмертия? Никому до Парсифаля и в голову не приходило задаться этим наиглавнейшим вопросом — и весь мир изнемогал от такого метафизического и религиозного безразличия, вызванного отсутствием воображения и тяги к подлинной реальности.

Эта небольшая деталь грандиозного европейского мифа открывает для нас малоизвестную сторону символики Центра: между вселенской жизнью и Спасением человека существует не только тесная взаимосвязь — *достаточно лишь задаться вопросом о Спасении*, поставить перед собой эту основную, главнейшую из всех проблем, чтобы Космическая Жизнь начала возрождаться. Ибо смерть нередко является лишь результатом нашего равнодушия к проблеме бессмертия.

Глава II

ИНДИЙСКИЕ СИМВОЛЫ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

Назначение мифов

Индийские мифы не являются исключительно индийскими: они отражают особую категорию духовных творений древнего человека и, следовательно, могут сравниваться с любой другой группой традиционных мифов. Перед тем как изложить индийскую мифологию, касающуюся Времени, важно хотя бы вкратце напомнить о тесной связи между мифом как таковым, то есть первозданной формой духа, и понятием Времени. Ведь помимо специфических функций, которые исполняет миф в архаических обществах и на которых мы не будем здесь останавливаться, он важен и тем, что именно в нем сообщается о сущности Времени. Как теперь принято считать, миф рассказывает о событиях, имевших место *in principio,* то есть «в Начале», в изначальный и вневременной миг, в один из моментов священного Времени. Это мифическое или священное Время качественно отличается от времени мирского, от непрерывной и необратимой длительности, в которую включено наше повседневное и десакрализованное существование. Пересказывая миф, мы известным образом воскрешаем священное Время, в котором совершались упомянутые события. (Вот почему, кстати, в традиционных обществах не принято пересказывать миф когда попало и как попало; их рецитируют во время священных празднеств, в ночном лесу, возле очага или жертвенника и т. д.) Словом, действие мифа совершается, если позволительно так выразиться, во вневременном времени, в мгновенье, лишенное длительности, — именно такой некоторые мистики и философы представляют себе Вечность[18*].

Это замечание немаловажно, так как из него следует, что рецитация мифов не проходит бесследно ни для исполнителя, ни для слушателей. Вследствие пересказа мифа мирское время — по крайней мере символически — уничтожается; сказитель и его аудитория оказываются во Времени мифическом и священном. В одной из своих работ мы пытались показать[1], что уничтожение мирского времени посредством подражания древним образцам и воскрешения мифических событий составляет своеобразную особенность любого традиционного общества и что ее одной достаточно, чтобы противопоставить мир архаики и нашей современной цивилизации. В традиционных обществах бессознательно

[1] См. с. 77 наст. изд.

или целенаправленно периодически старались уничтожить мирское время, изгладить прошлое и возродить посредством ряда ритуалов Время священное, а вместе с ним и космогонию. Воздержимся от излишней детализации этого процесса, напомним лишь, что миф изымает человека из его собственного времени, индивидуального, хронологического, «исторического», и переносит его, по крайней мере символически, в Великое Время, в то парадоксальное мгновение, которое не может быть измерено, так как оно лишено длительности. Иными словами, миф — это разрыв времени и окружающего мира; посредством него осуществляется возврат в Великое, священное Время.

Внимая мифу, человек забывает о своих мирских заботах, о своей «исторической ситуации», как это принято теперь говорить. Нет необходимости быть причастным к «исторической цивилизации», чтобы говорить о своем «историческом положении». Австралийский абориген, питающийся насекомыми и съедобными корешками, тоже находится в «историческом положении», то есть в строго ограниченной ситуации, которая отражается в известной идеологии и поддерживается определенным типом социальной и экономической жизни; грубо говоря, существование этого аборигена, возможно, представляет собой вариант исторической ситуации человека эпохи палеолита. Ибо выражение «историческая ситуация» необязательно включает в себя понятие «истории» в высшем смысле этого слова; она соотносится лишь с условиями существования человека как такового, то есть определяется системой его поведения. И австралиец, и член куда более развитых обществ, китаец, например, или индус, или европейский крестьянин, слушая мифы, в какой-то мере забывают о своей частной ситуации и переносятся в иной мир, далекий от их крохотного и жалкого повседневного мирка.

Напомним, что для каждого из этих людей, как австралийца, так и китайца, как для индуса, так и для европейского крестьянина, мифы представляются истинными, потому что они *священны*, потому что они повествуют о высших существах и сакральных событиях. Следовательно, рецитируя или слушая миф, они возобновляют контакт со святыней и с подлинной реальностью, выходя за пределы мирского состояния и «исторической ситуации». Иначе говоря, они преодолевают временную условность и самодостаточность, являющиеся уделом человека в силу того простого факта, что он «несведущ», то есть привык отождествлять Высшую Реальность со своим личным уделом. Ибо незнание — это в первую очередь ошибочное отождествление Реальности *с тем, чем мы, как нам кажется, являемся, и с тем, чем мы будто бы обладаем.* Политик считает, что единственная и подлинная реальность — это политическая власть, миллионер уверен, что реальность только богатство, ученый думает точно так же о своих исследованиях, книгах, лабораториях и т. д. Та же тенденция наблюдается у менее цивилизованных людей, «туземцев» и «дикарей», с той лишь разницей, что в их сознании мифы еще живы и, следовательно, препятствуют им полностью и постоянно самоотождествляться с не-реальностью. Периодическая рецитация

мифов разрушает стены, возведенные иллюзиями мирского существования. Миф непрестанно реактуализирует Великое Время, и тем самым переносит слушателей в надчеловеческую и надвременную плоскость, которая, помимо всего прочего, позволяет им приблизиться к Реальности, недостижимой в условиях индивидуального и мирского состояния.

Индийские мифы о Времени

Кое-какие из индийских мифов особенно ярко иллюстрируют эту основную функцию, состоящую в «уничтожении» индивидуального и исторического времени и воскрешении Времени мифического. Приведем знаменитый пример, почерпнутый из *Брахмавайварта пураны,* изложенный и прокомментированный покойным Генрихом Циммером в его книге «Мифы и символы в индийском искусстве и цивилизации»[2]. Этот текст примечателен тем, что в нем Великое Время рассматривается как инструмент познания и средство освобождения от пут *майи.*

Победив змея Вритру, Индра решает перестроить и заново украсить обиталище богов. Божественный зодчий Вишвакарман[19*] целый год трудится над строительством великолепного дворца. Но Индра недоволен: ему хочется видеть это сооружение еще более великолепным, равным которому не было ничего на свете. Изнемогая от усилий, Вишвакарман жалуется Брахме, Богу-творцу. Тот обещает ему помочь и, в свою очередь, обращается к Вишну, Верховному существу, в руках которого он сам является простым инструментом. Вишну соглашается открыть глаза Индры на подлинную Реальность.

В один прекрасный день во дворец Индры является юноша, одетый в лохмотья. Это не кто иной, как Вишну, принявший такое обличье, чтобы пристыдить царя богов. Не называя себя, Вишну именует Индру своим сыном и принимается рассказывать ему о бесчисленных ипостасях, живущих вплоть до настоящего времени в бесчисленных мирах:

«Жизнь и правление каждого Индры, — говорит он, — длится семьдесят один *эон (эон,* или *махаюга* включает в себя двенадцать тысяч божественных лет, то есть четыре миллиона триста двадцать тысяч лет по земному счету); одни сутки существования Брахмы равны двадцати восьми жизням Индры; жизнь самого Брахмы длится всего сто восемь таких лет. За одним Брахмой следует другой; один засыпает, другой просыпается; их череду невозможно исчислить. И если уж им нет конца, то что же тогда говорить об ипостасях Индры!..

Но кто подсчитает количество миров, в каждом из которых есть свой Брахма и свой Вишну? В отдаленнейших, недоступных нашему зрению пределах, за гранью постижимого пространства, без конца появляются и исчезают все новые и новые вселенные. Словно легкие ла-

[2] См.: *Zimmer H.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization / Ed. Josehp Campbell. N. Y., 1946. (The Bollingen Series. VI. 3 sq.)

дьи, скользят они по чистой бездонной пучине — по телу Вишну. Каждое мгновение из каждой поры его тела возникает целый мир — и тут же обращается в ничто. Неужели ты можешь их сосчитать? Неужели ты в силах перечислить всех этих богов в теперешних и прежних вселенных?»

Пока юноша в лохмотьях держал свою речь, в дворцовой зале показалось множество муравьев. Построившись в колонну двухсаженной ширины, они ползли по полу. Увидев их, юноша запнулся, а потом разразился хохотом. «Отчего ты смеешься?» — спросил у него Индра. «Я смеюсь потому, — ответил тот, — что увидел пред собой муравьиную процессию. Но ведь каждый из этих муравьев был некогда Индрой. Как и ты, каждый из них в награду за свое благочестие был возведен в сан царя богов. А теперь, после бесчисленных превращений, они стали муравьями. Все их полчище — это армия, состоящая из прежних ипостасей Индры...»

Потрясенный этим откровением, Индра постиг всю тщету своей гордыни и честолюбия. Он призывает чудесного зодчего Вишвакармана, по-царски вознаграждает его и навсегда оставляет намерение расширить дворец богов.

Суть этого мифа ясна. Одного напоминания о головокружительном множестве миров, возникающих из тела Вишну и тут же исчезающих, было достаточно, чтобы разбудить Индру, то есть заставить его пересечь ограниченную и строго обусловленную грань «ситуаций», в которой он является царем богов. Хочется добавить еще — грань его «исторической ситуации», ибо Индра исполняет роль Великого Вождя божественных воинств в определенный исторический момент, на очередном этапе грандиозной космической драмы. Индра слышит из уст самого Вишну истинную историю вечного Творения и разрушения миров, в сравнении с которой его собственная история, полная бесчисленных героических деяний и увенчавшаяся победой над Вритрой, представляется всего лишь собранием небылиц, то есть событий, лишенных трансцендентной значимости. Истинная история служит для него Откровением Великого, мифического Времени, подлинного источника существования и всех космических событий. Только преодолев свою исторически обусловленную ситуацию и разорвав иллюзорный покров, сотканный мирским временем, то есть его собственной «историей», Индра избавляется от гордыни и незнания; используя христианские термины, можно сказать, что он достигает Спасения. Эта искупительная функция мифа относится не только к Индре, но и к любому человеку, слушающему рассказ о его прозрении. Преодоление мирского времени, обретение Великого Времени мифов равнозначно откровению высшей, метафизической Реальности, которую можно постичь лишь при помощи мифов и символов.

У мифа об Индре и Вишну есть продолжение, к которому мы еще вернемся. А пока уточним, что представление о циклическом и бесконечном Времени, каким оно предстает в захватывающем описании

Вишну, соответствует общеиндийским учениям о космических циклах. Мысль о периодическом сотворении и разрушении Вселенной встречается еще в *Атхарваведе* (X, 8, 39 – 40). Она тождественна понятию *Weltanshauung* всех архаических обществ.

Учение о югах

Однако Индия разработала свое собственное учение о космических циклах, расширив его посредством ужасающего количества периодических творений и разрушений Мироздания. Наименьшей мерой цикла является *юга,* «век». Каждая *юга* начинается «рассветом» и кончается «сумерками», связывающими между собой «века». Полный цикл, или *махаюга*, состоит из четырех «веков» неравной длительности: самый долгий открывает собою цикл, самый краткий – завершает его. Наименования этих *юг* заимствованы из игры в кости. *Критаюга* (от глагола *кри*, «совершать», «исполнять») значит «совершенный век» и соответствует самому выигрышному броску игральной кости, при котором выпадает четыре очка. В индийской традиции число четыре символизирует целокупность, полноту и совершенство. *Критаюга* – это совершенный век; вот почему он называется еще *сатьяюгой*, то есть «реальным веком», – истинным, подлинным, совершенным. С иной точки зрения, это – Золотой век, или эпоха блаженства, где царят справедливость, счастье, изобилие. В течение *критаюги* нравственный закон Вселенной, *дхарма*, соблюдается неукоснительно. Более того, он исполняется всеми людьми сам собой, безо всякого принуждения, ибо *дхарма* в эпоху *критаюги* в какой-то мере равнозначна самому человеческому существованию. Совершенный человек *критаюги* воплощает в себе космическую норму и, следовательно, нравственный закон. Его жизнь – это архетипический образец. В других, неиндийских, традициях этот Золотой век соответствует изначальной райской эпохе.

Следующий «век», *третаюга,* «триада», соответствует трем очкам игральной кости и знаменует собой известный упадок. В нем следуют только трем четвертям *дхармы*. Труд, страдание и смерть становятся теперь уделом рода человеческого. Исполнение долга не осуществляется само по себе, ему надо учиться. Взаимоотношения между четырьмя кастами начинают ухудшаться. В эпоху *двапараюги* («век» двух очков) на земле сохраняется лишь половина *дхармы*. Пороки и несчастья умножаются, а продолжительность человеческой жизни сокращается. В *калиюге*, «темном веке», остается всего четверть *дхармы*. Термин *кали* обозначает игральную кость с одним очком, проигрыш (иногда олицетворяемый злым духом); *кали* значит также «распря», «раздор» и, в общем смысле, самый дурной подбор существ или предметов. Человек и общество достигают в *калиюге* крайнего предела вырождения[20*]. Согласно *Вишну пуране* (IV, 24) *калиюга* отличается тем, что лишь в эту эпоху собственность начинает определять общественное положение человека, богатство становится единственным источником добродете-

лей, супругов связывает только страсть и похоть, притворство и лживость служат залогом жизненного успеха, распутство превращается в мерило земных радостей, а внешние, целиком ритуализированные стороны религии занимают место духовности. Мы, разумеется, вот уже несколько тысячелетий живем в царстве *калиюги*.

Цифры 4, 3, 2, 1 обозначают одновременно уменьшение длительности каждой *юги* и последовательное ослабление *дхармы*; кроме того, им соответствует сокращение человеческой жизни, сопровождаемое, как мы видели, последовательным ужесточением нравов и упадком умственных сил. Некоторые индийские школы, например Панчаратра, напрямую связывают циклическую теорию с помрачением разума (*джняна-бхрамча*).

Относительную длительность этих четырех *юг* можно вычислить с помощью разных способов: все зависит от того, что́ мы берем за основу отсчета: «человеческий» год или «божественный», состоящий из 360 обычных лет. Приведем лишь несколько примеров. Согласно некоторым источникам (*Законы Ману*, 1, 69 и сл.; *Махабхарата*, III, 12, 826), *критаюга* длится четыре тысячи лет с прибавлением еще четырехсот на «рассвет» и столько же — на «сумерки»; *третаюга* продолжается три тысячи лет, *двапараюга* — две тысячи, а *калиюга* — всего тысячу (с соответствующими, разумеется, добавками на«рассвет» и «сумерки»). Полный цикл, *махаюга,* длится, следовательно, 12 000 лет. Переход от одной *юги* к другой осуществляется в пору «сумерек», знаменующих собой упадок в ходе каждого из «веков»; все они завершаются «темными временами». По мере того как человечество приближается к концу цикла, то есть к четвертой и последней *юге*, «сумерки» все сгущаются. Последняя из *юг*, та, в которой мы сейчас живем, считается подлинным «веком тьмы», ибо посредством игры слов она связана с Кали, «черной» богиней. Кали — это одно из многочисленных имен Великой богини, Шакти, супруги бога Шивы. Можно сблизить ее имя с санскритским термином *кала*, то есть «время»: Кали не только «черная» богиня, но и персонификация Времени[21*;3]. Вне зависимости от того, истинна или ложна эта этимология, сближение между *кала* (временем), богиней Кали и *калиюгой* оправдано в отношении структуры мифа: Время черно, поскольку оно иррационально, жестоко, беспощадно, а Кали, как и другие Великие богини, является владычицей Времени, судеб, которые она выковывает и ведет к завершению.

Полный цикл, *махаюга*, завершается «растворением» (*пралая*), повторяющимся с особенной силой («Великое Растворение», *махапралая*) в конце каждого тысячного цикла. Позднейшие фазы нагнетают и без конца воспроизводят изначальный ритм («творение — разрушение — творение»), прилагая единицу времени, *югу*, ко все более и более обширным циклам. Двенадцать тысяч лет одной *махаюги* считались «божест-

[3] Ср.: *Przilusky J.* From the Great Goddess to Kala // Indian Historical Quaterly. 1938. P. 267 — 274.

венными годами», каждый из которых длится 360 земных лет для одного космического цикла. Тысяча таких *махаюг* составляет *кальпу* («форму»); четырнадцать *кальп* равняются одной *манвантаре,* которая называется так потому, что каждая из них определяется мифическим Царем-Предком, Ману. Две *кальпы* соответствуют дню и ночи Брахмы, то есть суткам его жизни. Сто «лет» Брахмы, или 311 квадриллионов земных лет, составляют срок его жизни. Но и эта огромная цифра не исчерпывает всего Времени, так как боги не вечны, а смена космических творений и разрушений длится.

В этой лавине чисел для нас важен лишь циклический характер космического Времени. Здесь мы присутствуем при бесконечном повторении одного и того же феномена (Сотворение — разрушение — новое Творение), предвосхищаемого в каждой *юге* («рассвет» и «сумерки»), но окончательно свершающегося в *махаюге.* Жизнь Брахмы, таким образом, состоит из 2 560 000 махаюг, каждая из которых повторяет четыре этапа (*крита, трета, двапара, кали*) и завершается *махапралаей*, гибелью богов (*рагнарёк*), окончательным распадом Космического яйца, совершающимся на исходе каждой *кальпы.* Уточним, что *махапралая* означает еще возвращение всех форм и модальностей существования к *пракрити*, изначальной неоформленной субстанции. В мифологическом плане это означает, что Мироздание превращается в первозданный Океан, на поверхности которого покоится Великое божество, Вишну.

Помимо метафизического обесценивания *человеческой жизни как истории*[4], которая по мере своего развития приводит к размыванию всех форм, истощая их онтологическую субстанцию, помимо возвеличивания *изначального совершенства*, всемирная традиция, включающая в себя миф о постепенной утрате райского состояния в силу того простого факта, что рай *реализуется, обретает форму и длительность*, — помимо всего этого традиция привлекает наше внимание еще и тем, что в этой оргии чисел сквозит *вечное повторение* основного космического ритма: периодическое разрушение и воссоздание Вселенной. Вырваться из этого безначального и бесконечного цикла, выпростаться из космических покровов *майи* возможно только с помощью духовной свободы (ибо все индийские сотериологические религии сводятся к предварительному освобождению от космической иллюзии и к свободе духа).

Две великие гетеродоксальные религии, буддизм и джайнизм, в общих чертах восприняли всеиндийскую доктрину циклического времени, уподобив ее колесу о двенадцати спицах (этот образ встречается еще в ведических текстах: *Атхарваведа*, X, 8, 4; *Ригведа*, 1, 164, 115 и т. д.). Буддизм считает мерой космических циклов *кальпу (каппу* на языке пали), разделенную на неопределенное количество составных частей (их именуют «неисчислимыми», *асамхея* или *асанкея*). Палийские источники чаще всего говорят о четырех *асанкеях* и ста тысячах

[4] См. с. 105 и сл. наст. изд.

капп. В литературе *махаяны* количество «неисчислимых» временных частей колеблется от 3,7 до 33, и все они сопоставлены с деяниями Будды в различных мирах. Неуклонное вырождение человека влечет за собой, согласно буддийской традиции, последовательное сокращение его жизни. Так, *Дигханикая* (II, 2 – 7) гласит, что в эпоху первого *Випасси*, первого Будды, воплотившегося 91 *каппу* назад, продолжительность человеческой жизни равнялась 80 000 лет; в эпоху *Сикхи*, второго Будды (31 *каппа* назад) люди жили по 70 000 лет и т. д. Гаутама, седьмой Будда, появился в ту пору, когда человеческая жизнь сократилась до ста лет, то есть до самого крайнего своего предела; тот же мотив встречается в иранских сказаниях о конце света. Однако, с точки зрения буддизма, как и вообще всех индийских учений, время безгранично; Бодхисаттва будет воплощаться *in aeternum*, чтобы принести всему сущему благую весть о Спасении. Единственная возможность вырваться из оков времени, разбить железное кольцо существований – это упразднение человеческого естества, обретение нирваны. Кстати сказать, все эти «неисчислимые» *асанкеи* или бесчисленные *эоны* сами по себе обладают сотериологическим смыслом: одно только созерцание их панорамы устрашает человека и подталкивает его к «самореализации»; он должен миллиарды раз начинать все то же призрачное существование и претерпевать все те же бесконечные муки, обостряющие его стремление к побегу, то есть к окончательному освобождению от «бытийственности».

Космическое Время и история

А теперь попробуем ненадолго сосредоточиться на картине бесконечного Времени, бесконечного цикла творений и разрушений Вселенной и на мифе о вечном возвращении, рассматриваемом как «инструмент познания» и средство освобождения. В перспективе Великого Времени всякое существование хрупко, призрачно, иллюзорно. В сравнении с величественными космическими ритмами, с *махаюгами, кальпами, манвантарами,* не только человеческая жизнь и сама история со всеми ее империями, династиями, бесчисленными революциями и контрреволюциями кажется эфемерной, но и все мироздание целиком представляется как бы несуществующим, ибо, как мы видели, вселенные беспрестанно возникают из бесчисленных пор на теле Вишну и тотчас исчезают, словно пузырьки воздуха на водной поверхности. Существование во времени онтологически равнозначно несуществованию, небытию. Именно в этом смысле нужно понимать утверждение индийских идеалистических систем и прежде всего Веданты, что мир иллюзорен, лишен реальности, поскольку его временна́я длительность ограничена, а в перспективе вечного возвращения она сводится к нулю. Эта картина нереальна, но не потому, что она не существует в собственном смысле слова, а является всего лишь иллюзией, обманом чувств; нет, она и в самом деле существует в тот или иной определенный мо-

мент; иллюзорность этой картины в том, что она перестанет существовать через десять или сто тысяч лет. Исторический мир, общества и цивилизации, созданные усилиями тысяч поколений, — все это иллюзорно потому, что в масштабе космических ритмов исторический мир длится всего лишь мгновенье. Ведантисты, буддисты, *риши, йогины, садху* и т. д., извлекая логические выводы из уроков бесконечного Времени и вечного возвращения, отрекаются от мира и пускаются на поиски Абсолютной Реальности, ибо только познание Абсолюта помогает им освободиться от иллюзии, разорвать покровы *майи*.

Но отречение от мира нельзя считать единственным следствием, которое индийцы вправе были извлечь из открытия бесконечного циклического Времени. Как нам становится теперь ясно, Индия знала не только полный отказ от мира. Неизменно отправляясь от догмата о врожденной ирреальности Космоса, индийская духовность выработала также учение о пути, который вовсе не обязательно ведет к аскезе и забвению мира. Такова, например, стезя, проповедуемая Кришной в *Бхагавадгите*[5]. Это отречение от плодов своих действий, но не от самого действия. Этот путь освещается в продолжении мифа об Индре и Вишну, начало которого мы пересказали выше.

Там говорится, что Индра, удрученный откровениями Вишну, отказался от своего призвания бога-воителя и удалился в горы, чтобы посвятить себя строжайшей аскезе. Иными словами, он решил заняться тем, что казалось ему логическим выводом из открытия ирреальности и тщеты мира. Он находится в том же положении, что и принц Сидхартха, когда тот, оставив свой дворец и своих жен в Капилавасту, предался умерщвлению плоти. Но можно полюбопытствовать: имел ли право царь богов делать подобные выводы из откровений метафизического порядка и не таилась ли в его аскезе и самоотречении угроза для всего мироздания? Через некоторое время богиня Шачи, супруга Индры, удрученная тем, что муж оставил ее, обратилась за помощью к Брихаспати, их жрецу и советнику. Отправившись вместе с нею к Индре, Брихаспати долго беседовал с ним не только о добродетелях созерцательной жизни, но и о важности жизни деятельной, обретающей свою полноту в этом мире. Таким образом, Индра получил второе Откровение, призывавшее его, в конечном счете, к выполнению долга. И поскольку его призвание и долг состояли в том, чтобы оставаться Индрой, он последовал им и продолжил свои героические деяния, но безо всякой гордыни и тщеславия, ибо понял тщету любой «ситуации», будь она даже ситуацией царя богов...

Смысл этого продолжения мифа в следующем: необязательно всегда отрекаться от своей исторической ситуации, тщетно стараясь слиться со вселенским Бытием, важно постоянно хранить в сознании перспективы Великого Времени, продолжая исполнять свой долг в условиях

[5] См., например, «Бхагавадгиту» (IV, 20), а также книгу: *Eliade M.* Les techniques du Yoga. Paris, 1948. P. 141 sq.

времени исторического. Точно такой же урок был преподан Кришной Арджуне в *Бхагаватгите*. В Индии, как, впрочем, и повсюду в архаическом мире, эта скважина, пробитая в область Великого Времени посредством периодической рецитации мифов, позволяла бесконечно поддерживать некий *порядок* – одновременно метафизический, этический и социальный, – порядок, который препятствует обожествлению истории, ибо в перспективе мифического Времени любой отрезок времени исторического видится иллюзорным.

Как мы только что убедились, миф о циклическом и бесконечном Времени, раздирая иллюзорные покровы, сотканные вторичными временными ритмами, то есть историей, показывает нам как призрачность и, в конечном итоге, онтологическую нереальность мироздания, так и путь к освобождению. В самом деле, вырваться из тенет *майи* можно либо путем созерцания, отрекшись от мира и прибегнув к аскезе, к разного рода мистическим практикам, либо активным путем, продолжая оставаться в мире, но не стремясь к «плодам своих деяний». Как в том, так и в другом случае важно не придавать исключительного значения реальности форм, рождающихся и исчезающих во времени; необходимо помнить, что эти формы «истинны» только по отношению к самим себе, а в онтологическом плане они лишены субстанции. Как говорилось выше, Время может стать орудием познания в том смысле, что нам достаточно сместить вещи и явления в плоскость Космического Времени, чтобы немедленно убедиться в нереальности времени мирского. Гносеологический и сотериологический смысл такого изменения перспективы посредством соучастия в основных временных ритмах замечательно выражен в некоторых мифах, имеющих отношение к Вишну и его *майе*.

Вот один из них в осовремененном и опрощенном варианте, в пересказе Шри Рамакришны[6]. Некоему знаменитому аскету по имени Нарада, своими бесчисленными подвигами заслужившему особую милость Вишну, явился этот бог и предложил исполнить любое желание. «Яви мне магическую мощь твоей *майи*», – попросил Нарада. Вишну согласился и велел аскету следовать за ним. Долго ли, коротко ли, через некоторое время они оказались на пустынной дороге, под палящим солнцем, и тут, почувствовав жажду, Вишну приказал своему спутнику поспешить в ближайшую деревушку и принести воды. Нарада постучался в дверь первого попавшегося дома. Ему открыла девушка, писаная красавица. Аскет загляделся на нее и забыл, зачем его посылали. Он вошел в дом, родители красавицы приняли его со всем почтением, подобающим столь святому человеку. Время шло. В конце концов Нарада женился на девушке и познал и радости брака, и тяготы крестьянской жизни. За двенадцать лет у него родилось трое детей, потом

[6] The Sayings of Sri Ramakrischna / Ed. of Madras, 1938. Book IV. Ch. 22. См. также другую версию этого мифа согласно *Матсья-пуране*, пересказанную Г. Циммером: *Eliade M.* Myths and Symbols... P. 27 sq.

его тесть умер, а он стал хозяином земельного надела. На тринадцатый год проливные дожди затопили всю округу. В одну ночь его скотина потонула, а дом обрушился. Придерживая жену одной рукой, а другой прижимая к себе двух детей (третьего пришлось нести на плечах), Нарада еле брел по колено в воде. Но его ноша оказалась слишком тяжелой. Он споткнулся, малыш упал в воду. Нарада отпустил двух других детей и попытался схватить младшего, но было уже поздно: разбушевавшийся поток унес его невесть куда. Тем временем паводок захлестнул обоих старших ребятишек, а за ними и жену. Тут Нарада и сам упал в воду, потерял сознание, и течение поволокло его, как бесчувственное бревно. Наконец его выбросило на берег, он очнулся, вспомнил о своих напастях и громко зарыдал. «Дитя мое, — раздался чей-то знакомый голос, — где же вода, которую ты обещал мне принести? Я вот уже полчаса тебя жду». Нарада оглянулся и вместо бурного потока увидел пустынные поля, палимые солнцем. «Теперь ты понял, в чем тайна моей *майи*?» — спросил у него Бог.

Нарада не осмелился утверждать, что ему все понятно, однако теперь он узнал самое главное: что космическая *майя* бога Вишну проявляется во Времени.

«Ужас Времени»

Миф о циклическом времени, то есть о космических циклах, повторяющихся до бесконечности, нельзя считать чисто индийским умозрением. Как мы уже указывали[7], традиционные общества, чьи представления о времени столь труднопостижимы как раз оттого, что выражаются в символах и ритуалах, глубинный смысл которых нередко ускользает от нас, — эти общества представляют себе существование человека во времени не только как повторение *ad infinitum* известных архетипов и образцовых деяний, но и как вечное возобновление. И в самом деле, символически или с помощью ритуалов, Мир вновь и вновь воссоздается. По меньшей мере раз в год космогония повторяется — и, равным образом, космогонический миф служит образцом для множества событий — свадьбы, например, или исцеления.

В чем же смысл всех этих мифов, всех этих обрядов? В том, что мир рождается, дряхлеет, гибнет и вновь возрождается безо всякого промедления. Хаос и космогонический акт, кладущий ему конец посредством нового Творения, поочередно сменяют друг друга. Год — или то, что принято понимать под этим термином, — равнозначен Творению, существованию и разрушению одного из миров, одной из вселенных. Весьма возможно, что понятие о периодическом созидании и уничтожении Мира, подтверждаемое ежегодным увяданием и воскрешением растительности, не было открытием земледельческих обществ. Оно встречается в мифах обществ, еще не знавших земледелия, и, судя по всему,

[7] См. наст. изд.: «Миф о вечном возвращении».

соотносится с лунной структурой. Ведь луна — это самое явственное мерило периодичности, и связанные с нею термины служили первыми обозначениями временных отрезков. Лунные фазы соответствуют Творению (молодая луна), росту (полнолуние) и убыванию, или смерти (три безлунные ночи). Можно предположить, что эти картины вечного рождения и ущерба луны помогли кристаллизации прозрений первых людей относительно чередования жизни и смерти и легли в основу мифа о периодическом творении и разрушении Вселенной. В древнейших мифах о потопе сквозит та же самая лунная структура, то же самое происхождение. После каждого потопа мифический Предок сызнова порождает человечество. И чаще всего он принимает при этом обличье лунного существа — так в этнографии называют животных, в биоритмах которых с известной отчетливостью проявляется чередование, периодическое появление и исчезновение тех или иных феноменов.

Таким образом, Время первобытного человека циклично, его мир постоянно создается и уничтожается, а лунная символика «рождения — смерти — возрождения» присутствует во множестве обрядов и мифов. Наследием этого незапамятного прошлого и стало общеиндийское учение о «веках» Мира и космических циклах. Что же касается астрономического аспекта *юг*, то он, возможно, испытал влияние космологических и астрологических представлений древнего Вавилона. Но эти исторические воздействия Месопотамии на Индию не касаются сути нашего исследования. Важнее осветить следующий факт: все дерзновеннее умножая длительность и количество мировых циклов, древние индийцы преследовали прежде всего сотериологические цели. Устрашенные бесконечным числом рождений и возрождений Вселенной, сопровождавшихся столь же непомерной чередой перерождений человеческих, обусловленных законом *кармы,* индийцы в известном смысле были *вынуждены* искать выход из этого космического коловращения, из этой вереницы метаморфоз. Мистические учения и приемы, ставившие своей целью избавление человека от мук инфернального круга «жизнь — смерть — возрождение», используют мифические образы мировых циклов, придавая им большую полноту и используя в целях прозелитизма. Для индийцев послеведической эпохи, которым была уже известна «пытка существованием», вечное возвращение было равнозначно бесконечной череде метаморфоз, обусловленных *кармой*. Посюсторонний мир, иллюзорный и преходящий, мир *сансары,* юдоль скорби и незнания, — это царство Времени. Избавиться от этого мира, достичь Спасения — значит освободиться от космического Времени.

Индийская символика уничтожения Времени

Термин *кала* употребляется в санскрите для обозначения как временных периодов или бесконечной длительности, так и для каждого отдельного мига, — то же самое наблюдается и в европейских языках (например: «*what time is now*?»). В древнейших текстах подчеркивается

временной характер всех возможных Вселенных и всех существований: «Временем порождено все, что было и что будет» (*Атхарваведа*, XIX, 54, 3). Брахман, Мировой Дух, Абсолютное Существо рассматривается в *упанишадах* как нечто трансцендентное времени, а также как источник и основание всего, что во времени проявляется: «Владыка того, что было и что будет, он — и сегодняшний, и завтрашний день» (*Кена упанишада,* IV, 13). А Кришна, представая перед Арджуной в образе космического божества, восклицает: «Я — Время, что возрастает и уничтожает мир» (*Бхагавадгита,* XI, 32).

Известно, что *упанишады* различают два аспекта Брахмана, Вселенского Существа: «телесный и бестелесный, смертный и бессмертный, недвижимый и подвижный», и т. д. (*Брихадараньяка упанишада,* II,3,I). Из этого следует, что как Вселенная в своих аспектах проявленного и непроявленного, так и Дух в своих модальностях обусловленного и необусловленного сводятся к Единому, к Брахману, совмещающему в себе все их противоречия, все противоположности. *Майтри упанишада* (VII, II, 8), уточняя эту биполярность Верховного Существа во временном плане, определяет два облика (*двевирупе*) Брахмана, то есть два аспекта (*двайтибхава*) его единой сути (*тад экам*), как «Время и не-Время» (*калача – акалача).* Иными словами, Время, как и Вечность, — это два аспекта одного и того же принципа: в лоне Брахмана совпадают понятия *nunc fluens* и *nunc stans. Майтри упанишада* продолжает: «То, что перед солнцем, то — не-Время (*акâла*), лишенное частей (*акала*). Что начинается от солнца, то — Время, состоящее из частей (*сакала*), и образ его — год...»

Выражение «то, что перед солнцем» можно понять в плане космологическом, как то, что относится к эпохе, предшествовавшей Творению, — ибо в промежутках между *махаюгами* и *кальпами*, в течение Великих Космических Ночей, времени не существует, — но оно чаще всего приложимо к метафизическому и сотериологическому плану, указывая на парадоксальное состояние того, кто сподобился озарения, став *дживанмуктой*, «освобожденным при жизни», а тем самым — и от Времени, в том смысле, что он больше не участвует в становлении. В самом деле, *Чхандогья упанишада* (III, 11) утверждает, что в глазах Мудреца, просветленного, солнце пребывает недвижимым: «Взойдя в зенит, оно уже не будет ни восходить, ни заходить. Оно будет стоять в центре одно (*экала эва мадхихе стхата*). Об этом такой стих: "Никогда там (то есть в трансцендентном мире Брахмана) оно не садится и не восходит... Оно не садится и не восходит, оно раз и навсегда (*сакрит*) в небе для знающего учение о Брахмане"».

Здесь, разумеется, речь идет о чувственном образе трансцендентности: в зените, то есть на вершине небосвода, в Центре Мира, там, где возможен разрыв уровней и сообщение между тремя космическими зонами, солнце (-время) остается недвижимым «для знающего»; *nunc fluens* парадоксальным образом превращается в *nunc stans.* Озарение, постижение сути вещей знаменует собою чудо исхода из Времени. Па-

радоксальный миг озарения в ведических текстах и текстах *Упанишад* сравнивается с молнией. Брахман познается мгновенно, молниеносно. «Это поучение Брахмана, – гласит *Кена упанишада* (IV,2), – это то, что сверкает как молния». «Истина в молнии» – вторит ей *Каушитаки упанишада* (IV,2). Известно, что тот же образ – молния духовного озарения – встречается в греческой метафизике и христианской мистике.

Приглядимся к этому мистическому образу: зенит – это одновременно вершина Мироздания и его Центр, бесконечно малая точка, через которую проходит Космическая Ось (*Axis Mundi*). В предыдущей главе мы раскрыли важность этой символики для архаической мысли[8]. Центр представляет собой идеальную точку, принадлежащую не к мирскому, геометрическому пространству, а к пространству сакральному, в котором осуществляется связь с Небом и преисподней; другими словами, Центр – это парадоксальное место разрыва уровней, тот пункт, где может быть преодолен мир чувственных восприятий. Но, преодолевая Вселенную, сотворенный Мир, мы преодолеваем и время, длительность, обретая статику, состояние вечного и вневременного настоящего.

Связь между преодолением пространства и превозможением временного потока великолепно отражена в мифе о рождении Будды. В *Маджхиманикае* (Ш,123) говорится, что, «едва появившись на свет, Бодхисаттва стал на землю и, обратившись к северу, сделал семь шагов, держа над собой белый зонтик. Он огляделся вокруг и проревел, как бык: «Я – высочайший в мире, я – первенец мира; это последнее из моих рождений; впредь не будет для меня нового существования». Эта мифическая деталь была подхвачена и развита в последующей литературе (Никая агама, Виная и жизнеописания Будды)[9]. *Canta падани,* семь шагов Будды по направлению к Центру Мира, получили отражение в буддийской иконографии. Символика «семи шагов» достаточно ясна[10]. Выражение «я – высочайший в мире» означает пространственную трансцендентность Будды. Ведь он достиг «вершины мира» (*локкагге),* поднявшись по семи космическим ступеням, соответствующим, как известно, семи планетарным небесам. Тем самым он преодолел также и время, ибо в индийской мифологии точка, с которой начинается Творение, является «вершинным» и самым «древним» местом. Вот почему Будда восклицает: «Я – первенец мира» (*джетхо хам асми локасса*) – ведь, достигнув космической вершины, он становится современником Начала Мира. Он магическим образом упраздняет время и Творение и оказывается во временной точке, предшествующей космогонии. Он преодолевает необратимость времени, чудовищный закон, обязательный для всех, кто живет иллюзиями.

---

[8] См. выше, гл. «Символика Центра».

[9] В пространном примечании к своему переводу *Махапраджняпарамита-сутры* г-н Этьен Ламотт указал наиболее важные тексты; см.: Le Traité de la Grande Vertu et Sagesse de Nagarjuna. Louvain, 1944. T. 1. P. 6 sq.

[10] См.: *Eliade M.* Les sept pas du Buddha // Pro Regno pro Sanctuario, Hommage Van der Leeuw. Nijkerk, 1950. P. 169 – 179.

Время для него не только обратимо; он способен предвосхищать его; ему ведомо не только прошлое, но и будущее. Важно подчеркнуть, что Будда способен не только упразднить время, но и обратить его вспять (*патилома* или *пратиломан*, «причесать против шерсти»), и это верно также по отношению к буддийским монахам и йогинам, которые, перед тем как достичь *нирваны* или *самадхи*, «обращаются вспять», чтобы постичь свои предыдущие существования.

«Разбитая скорлупа»

Наряду с этим образом преодоления Пространства и Времени, восхождения по семи космическим ступеням, которые приводят Будду в Центр Мира и возвращают его во вневременной миг, предшествующий Творению, существует и другой образ, удачно соединяющий в себе символику пространства и времени. В одной из своих замечательных работ Поль Мюс обращает внимание на нижеследующий отрывок из *Суттавибханги:*[11] «Когда курица снесет дюжину яиц, — говорит Будда, — и должным образом высидит их, согревая своим теплом, и когда первый из цыплят коготками и клювом разобьет скорлупу и вылупится из яйца, то как мы назовем этого цыпленка — старшим или младшим? — Мы назовем его старшим, о благородный Гаутама, ибо он — первенец. — Вот так же, о брахманы, я первым из существ, живущих в незнании и как бы заключенных в скорлупу, разбил эту скорлупу незнания и, единственный в мире, обрел блаженство и звание Будды. Вот почему, о брахманы, я — первенец мира, благороднейшее из существ».

«Простота этого образа обманчива, — поясняет Поль Мюс. — Чтобы вникнуть в него, необходимо вспомнить, что брахманическое посвящение считалось равнозначным второму рождению. Ходовое название посвященных было *двиджа* — «дважды рожденный». То же слово могло относиться к змеям, птицам и прочим существам, появившимся из яйца. «Первое рождение, то есть появление человека на свет естественным путем, уподоблялось откладыванию яйца. Вылупливание из него соответствовало сверхъестественному рождению в процессе посвящения. Брахманические кодексы настаивали на том, что посвященный в социальном отношении выше и «старше» непосвященного, каков бы ни был его естественный возраст»[12].

Более того:«Как следует из текстов, сверхъестественное рождение Будды, пусть даже метафорически, приравнивалось к появлению из яйца, в котором потенциально заключен Первенец (*джйештха*) Мироздания, хотя при этом у слушателей могло и не возникнуть естествен-

---

[11] Suttavibhanga, Parajika I, I, 4; см.: *Oldenberg H.* Le Buddha. P. 364 — 365; *Mus P.* La Notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique // Extrait de l'Annuaire de e'Ecole practique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religuises. Melun, 1938 — 1939. P. 13.

[12] *Mus P.* Op. cit. P. 13 — 14.

ных ассоциаций с Мировым яйцом брахманической традиции, откуда на заре времен появляется изначальный Бог-Творец, именуемый «Золотым зародышем» (*Хираньягарбха*), Отцом или Владыкой существ (*Праджапати*), Агни (Богом огня, ритуальным пламенником) или *Брахманом* (обожествленным жертвенным первоначалом, «молитвой», гимном и т. д.). Нам известно, что Мировое яйцо формально приравнивалось к году, символическому выражению космического Времени;[22*] *сансара*, другой образ циклической длительности, тоже соответствовала этому мифическому яйцу[13].

Итак, процесс преодоления Времени передается с помощью символики одновременно космологической и пространственной. «Разбить скорлупу яйца» — значит, как явствует из притчи Будды, разбить *сансару*, колесо существования, то есть освободиться как от вселенского Пространства, так и от циклического Времени. В данном случае Будда прибегает к тем образам, к которым мы привыкли благодаря Ведам и Упанишадам. Недвижное солнце в зените из *Чхандогья упанишады* — это пространственный символ, с такой же силой отражающий исход из Космоса, как и буддийская притча о разбитом яйце. Нам еще представится возможность встретиться с такими же архетипическими образами, символизирующими трансцендентность, при рассмотрении некоторых аспектов тантро-йогической практики.

Философия времени в буддизме

Символика семи шагов Будды и Мирового яйца включает в себя понятие *обратимости времени*, к которому мы скоро вернемся. Но предварительно нам нужно хотя бы в общих чертах обрисовать философию времени, выработанную буддизмом и в особенности махаяной[14]. Для буддистов время тоже является чем-то вроде непрерывного потока (*самтана*), и, в силу самой текучести времени, все проявляющиеся в нем формы не только обречены на гибель, но и онтологически ирреальны. Философы махаяны много рассуждали о том, что можно назвать «мгновенностью» времени, то есть о его флюидности и, в конечном счете, нереальности каждого данного момента, которым постоянно превращается в прошлое, в небытие. Для буддийского философа, пишет Федор Щербатской[23*], «существование и несуществование не являются двумя различными сторонами одного явления, но самим этим явлением». Как утверждает Чантаракшита, «природа всего сущего — в его мгновенности, состоящей из множества становлений и разрушений»

[13] *Mus P.* Op. cit. P. 13 — 14.

[14] Подробности можно найти в: *Щербатской Ф.* Буддийская логика: В 2-х т. Л., 1930 — 1932. (Bibliotheca Buddhica) и в интересном труде Луи де ла Валле-Пуссена: *Vallée-Poussin L. de la.* Document d'Abhidarma: la Controverse du Temps. Bruxelles, 1937. P. 1 — 158. См. также: *Schayer S.* Contributions to the problem of Time in Indian Philosophy. Cracovie, 1938; *Coomaraswamy A. K.* Time and Eternity. Ascona, 1947. P. 30 sq.

(*Таттвасангграха*, 137)[15]. Разрушение, о котором говорит Чантаракшита, это не эмпирическая поломка упавшего на землю кувшина, а действительное и неотвратимое уничтожение всего сущего, вовлеченного в поток Времени. Именно об этом пишет Васубандху: «Поскольку уничтожение мгновенно и непрерывно, (реального) движения не существует» (*Абхидхармакоша*, IV, I)[16]. Движение, а следовательно, и время само по себе, длительность, являются таким же прагматическим постулатом, как индивидуальное «эго» для буддизма; однако время как понятие не соответствует внешней реальности, ибо оно есть «нечто», созданное нами самими. Текучесть и мгновенность доступного чувствам мира, его беспрестанное сведение к небытию — таковы махаянистские формулировки, выражающие ирреальность мира, подвластного времени. Суждения философов Большой Колесницы о времени давали иногда повод утверждать, будто для них движение представляется прерывным, «состоит из чередования неподвижностей»[17]. Но, как правильно отмечает Кумарасвами[18], линия не состоит из бесконечного чередования точек, она представляется неким континуумом. Васубандху так говорит об этом: «порыв мгновений непрерывен» (*нирантара-кшана-утпада*). Термин *самтана*, который переводится Щербатским как «череда», этимологически означает «континуум».

Все это не ново. Логики и метафизики Большой Колесницы всего лишь довели до предела всеиндийские прозрения относительно онтологической ирреальности всего сущего во времени. Текучесть таит в себе ирреальность. Единственная надежда и единственный путь к Спасению — Будда, открывший *дхарму* (Абсолютную Реальность) и указавший путь нирваны. Проповеди Будды неустанно возвращаются к главной теме учения: все обусловленное ирреально; однако он никогда не забывает добавить: «это — не я» (*на ме со атта*). Ибо он, Будда, идентичен Дхарме и, следовательно, «прост, не состоит из частей» (*асамкхата*) и «находится вне времени» (*акалико*), как гласит *Ангуттараникая* (IV, 359 — 406). Будда неоднократно напоминает, что он «превзошел эоны» (*каппалито... випуматто*), что он «неподвластен эонам» (*аккапийо*), то есть что он и в самом деле не вовлечен в циклический поток Времени, что он преодолел циклический поток Времени (*Сутта Нипата*, 373, 860)[19]. Для него, свидетельствует *Самьюттаникая* (1, 141), «не существует ни прошлого, ни будущего» (*на ласса пакха на пуратхам аттхи*). Для Будды все времена стали настоящим временем (*Висудхи Магга*, 411), то есть он преодолел необратимость времени.

Настоящее как целокупность, вечное настоящее мистиков — это ста-

---

[15] См.: *Щербатской Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 94.

[16] См.: *Coomaraswamy A. K.* Time... P. 58; Vallée-Poussin L. de la. L'Abhidharmakoça de Vasubandhy. Paris, 1923 — 1931. Vol. 5.

[17] См.: *Щербатской Ф.* Указ. соч.

[18] См.: *Coomaraswamy A. K.* Time... P. 60.

[19] Ibid. P. 4 sq.

тика, отсутствие длительности. В переводе на пространственную символику не-длительность, вечное настоящее, равнозначна неподвижности. И в самом деле, обозначая ничем не обусловленное состояние Будды, то есть освобожденного, буддизм, как, впрочем, и йога, употребляют выражения, относящиеся к неподвижности, статике. «Тот, чья мысль неколебима (*тхагата-читто; Дигханикая,* II, 157); «тот, чей разум неколебим» (*тхит атта*; ibid., I, 57 и т. д.); «неколебимый, недвижный» и т. д. Не будем упускать из виду и того, что самое простое определение йоги, данное ей Патанджали в самом начале *Йога-сутры* (1,2), гласит: *йога читтавриттинироджа*, то есть «йога — это уничтожение состояний сознания». Но уничтожение их — это конечная цель. Йога начинается с «остановки» психо-ментального потока. (Самое употребительное значение слова *нироджа* — это «ограничение, затруднение, запирание, загораживание и т. д.) Мы еще вернемся к последствиям, которые вызывает эта «остановка», «недвижность» состояний сознания в йогических опытах со временем.

«Тот, чья мысль неколебима», тот, для которого время не движется, живет в вечном настоящем, в *пипс stans*. Мгновение, данный момент, обозначаются на санскрите словом *кшана*, а на пали — *кхана*[20]. Именно «миг», *кшана*, служит мерой времени. Но этот термин имеет также значение «удобный момент, opportunity», и, согласно доктрине Будды, именно этот «удобный момент» служит лазейкой для исхода из времени. Будда советует не упускать удобный момент, ибо «предаются сожалениям те, кто его упускает». Он приветствует монахов, «улучивших благоприятный миг» (*кхано во патиладдхо*), и порицает тех, для которых «этот миг утерян» (*кханатита; Самьюттаникая,* IV, 126). Иными словами, когда на исходе долгого космического пути, после множества перевоплощений, наступает озарение, оно происходит в мгновение ока (*эка-кшана*) «мгновенное озарение» (*эка-кшанабхисамбодхи*), как его называют махаянистские авторы, свершается внезапно, подобно *вспышке молнии*. Схожий словесный образ, основанный на символике молнии, мы уже встречали в текстах Упанишад. Любой миг, любая *кшана* могут стать «выгодным моментом», парадоксальным мгновением, прерывающим течение времени и переносящим буддийского монаха в *пипс stans*, в Вечное Настоящее. Это Вечное Настоящее не составляет больше часть времени, длительности; оно качественно отличается от нашего мирского «настоящего», от того призрачного мига, который чуть вспыхивает между двумя не-сущностями — прошлым и будущим — и окончательно гаснет с наступлением смерти. «Удобный момент» озарения сравним с молнией, дарующей нам Откровение, или с мистическим экстазом, — и этот момент парадоксальным образом бесконечно длится вне времени.

---

[20] См.: *Vallée-Poussin L. de la.* Notes sur le «moment» ou *ksana* des bouddhistes // Rocznik Orientalictczny. 1931. Vol. 7. P. 1 — 13; *Coomaraswamy A. K.* Op. cit. P. 56 sq.

Образ и парадоксы

Отметим, что все эти образы, посредством которых мы стараемся передать парадоксальный акт «исхода из времени», подходят также для отображения *перехода от неведения к озарению* или, в других терминах, от смерти к жизни, от обусловленности к необусловленности и т. д. *Grosso modo,* эти образы можно разделить на три группы: образы, указывающие на упразднение времени и на следующее за ним озарение посредством *разрыва уровней* («Разбитая скорлупа», Молния, Семь шагов Будды и т. д.); те, которые выражают *немыслимую ситуацию* (неподвижность солнца в зените, стабилизация состояний сознания, полная остановка дыхания в йогической практике и т. д.); и, наконец, двойственный образ «благоприятного момента», временного отрезка, преображенного в миг озарения. Два последних разряда тоже знаменуют собой разрыв уровней, так как они выявляют парадоксальный переход от нормального в мирском плане состояния (движение солнца, поток сознания и т. д.) к состоянию *парадоксальному* (неподвижность солнца и т. д.) или включают в себя элемент пресуществления, совершающегося в сердцевине определенного временного момента. Как известно, переход от мирской длительности к сакральному Времени, начинающийся обычно ритуальными действиями, может также иметь своей отправной точкой «разрыв уровней»: литургическое время не является продолжением времени мирского, в котором оно коренится, но, парадоксальным образом, времени последнего совершенного ритуала[21].

Структура этих образов не должна нас удивлять. Любая символика трансцендентности парадоксальна и не поддается осмыслению в мирском плане. Самый употребительный символ разрыва уровней и проникновения в «мир иной», в сверхчувственную область, будь то царство мертвых или богов, — это образ «трудного перехода», «лезвие бритвы», «Остер, как лезвие бритвы, неодолим, недоступен этот путь, (ведущий к высшему знанию)», утверждает *Катха упанишада* (1, 3, 14). Здесь нельзя не вспомнить и текст *Евангелия от Матфея*: «...тесны врата и узок путь, ведущие к жизни, и немногие находят их» (7: 14). «Тесные врата», «лезвие бритвы», узкий и опасный мост — все эти образы не исчерпывают богатейшей символики, о которой идет речь. Другие символы призваны иллюстрировать явно безвыходную ситуацию. Герой инициационной сказки должен пойти туда, где «день сходится с ночью», отыскать дверь в глухой стене, подняться в Небо по лазейке, открывающейся лишь на мгновение, пройти меж крутящихся жерновов, между двух поминутно сталкивающихся скал или между челюстями чудовища, и т. д.[22]. Все эти мифические образы выражают *необходимость преодоления противоречий, упразднения двой-*

[21] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 357 и сл.

[22] Обо всех этих мотивах см.: *Coomaraswamy A.* Symplegades // Studies and Essais in the History of Science and Learning in Hommage to George Sartone. N. Y., 1947. P. 463 — 488; *Eliade M.* Le Shamanisme... Paris, 1951. P. 415 et passim.

ственности, характеризующей человеческое состояние, с тем чтобы достичь наивысшей реальности. Как говорит А. Кумарасвами: «Тот, кто хочет перенестись из нашего мира в мир иной или вернуться из него, должен совершить этот шаг в одномерном и вневременном промежутке, разделяющем столь же явные, сколь и противоположные силы, миновать которые можно только в мгновение ока»[23].

В самом деле, если для индийской мысли человеческое существование определяется наличием противоположностей, то освобождение, то есть упразднение самих условий этого существования, равнозначно переходу в новое состояние, где эти противоречия преодолены или, что то же самое, слились воедино. Вспомним, что *Майтри упанишада,* обращаясь к двум аспектам Бытия — проявленному и непроявленному — различает две ипостаси Брахмана — Время и не-Время. Брахман служит для мудреца примером: освобождение — это подражание Брахману. Для «того, кто знает», Время и не-Время теряют диаметральную напряженность: они уже неотличимы одно от другого. Чтобы проиллюстрировать эту парадоксальную ситуацию, сложившуюся в результате упразднения противоположностей, индийская мысль, как и всякое архаическое мышление, использует образы, сама структура которых состоит из противоречий (пример: отыскать дверь в глухой стене).

Единство противоположностей еще лучше раскрывается в образе мгновения (*кшана*), превращающегося в «удобный момент». С внешней стороны *нет никакого различия между любым фрагментом мирского времени и вневременным мигом, улученным посредством озарения.* Чтобы лучше осмыслить структуру и назначение такого образа, необходимо вспомнить о диалектике сакрального: любой предмет может парадоксальным образом стать объектом иерофании, вместилищем святыни, продолжая при этом находиться в окружающей его природной среде (священный камень сохраняет все свойства обычного камня, и т. д.)[24]. С этой точки зрения образ «благоприятного момента» выражает парадокс единства противоположностей с большей силой, чем образы противоречивых состояний (неподвижное солнце и т. д.).

Практика исхода из Времени

Мгновенное озарение, парадоксальный прыжок за пределы Времени достигается посредством длительной самодисциплины, включающей в себя как занятия философией, так и мистическую практику. Напомним некоторые виды этих приемов, ведущих к остановке временно́го потока. Самый распространенный из них, известный по всей Индии прием — это *пранаяма*, ритмизация дыхания. Прежде чем говорить о ней, сделаем существенное замечание: хотя конечной целью йоги является преодоление условий человеческого существования, ее практика

[23] *Coomaraswamy A. K.* Symplegades... P. 486.

[24] О диалектике сакрального см.: *Элиаде М.* Очерки... С. 27 и сл.

начинается с улучшения и расширения этих условий, придающих им полноту и величие, недоступные для простых смертных. Мы имеем в виду не одну только хатха-йогу, прямая цель которой — абсолютное владение человеческим телом и психикой. Все формы йоги включают в себя предварительную переделку мирского человека — слабого, рассеянного, находящегося в рабстве у собственной плоти, неспособного к подлинным ментальным усилиям — превращение его в человека совершенного, наделенного отменным физическим здоровьем, великолепно владеющего телом и психоментальной жизнью, способного к сосредоточению. Именно такого совершенного человека и старается в конечном счете превзойти йога, а не только человека мирского, заурядного.

В космологических терминах — а такого рода терминология просто необходима для постижения индийской мысли — йога старается преобразить не Хаос, а Космос как таковой. Физиологическая же и психологическая жизнь обычного человека сравнимы не с Космосом, а, скорее, с Хаосом. Поэтому практика йоги начинается с упорядочивания этого Хаоса, с его, так сказать, *космизации. Пранаяма,* ритмизация дыхания, мало-помалу преображает йогина в подобие Космоса[25], его вдохи и выдохи становятся ритмичными; мысли — собранными, психоментальные силы утрачивают свою хаотичность. Работая над своим дыханием, йогин непосредственным образом работает и над временем. Каждый адепт йоги, совершая дыхательные упражнения, приобщается ко времени, качественно отличному от времени мирского. Эти опыты со временем в процессе *пранаямы* не поддаются никакому описанию; их сравнивают с блаженными мгновениями, которые дарит нам хорошая музыка, с восторгом любви, с просветленностью и полнотой молитвенного экстаза. С уверенностью можно сказать одно: последовательно замедляя дыхательный ритм, задерживая вдох и выдох, увеличивая паузы между ними, йогин живет в ином времени, чем мы[26].

---

[25] См.: *Eliade M.* Cosmical homology and Yoga // Journal of the Indian Society of Oriental Art. Calcutta, 1937. P. 188 – 203. О *пранаяме* см.: *Eliade M.* Les Techiques du Yoga. P. 75 sq.

[26] Вполне возможно, что ритмизация дыхания сказывается на физиологии йогина. Я не считаю себя сведущим в этой области, но могу сказать, что был поражен восхитительным здоровьем йогинов, подвизающихся в Ришикеше и других гималайских ашрамах и довольствующихся самым скудным пропитанием. Одним из моих соседей по *кутиару* в Ришикеше был *нага*, то есть нагой аскет, целыми ночами занимавшийся *пранаямой* и обходившийся при этом одной щепоткой риса. Он выглядел настоящим атлетом и не выказывал никаких признаков недоедания или усталости. Я полюбопытствовал, почему он не чувствует голода. «Я живу только днем, — ответил мне он, — а ночью дышу в десять раз медленнее». Я не совсем уверен, что он этим хотел сказать; думаю, что, сократив количество вдохов и выдохов до десятой доли обычной частоты дыхания, йогин проживал за ночь не десять часов нашего времени, а всего один. Исчисленные в часах-дыханиях, сутки, состоящие из 24-х солнечных часов, заключали для него всего 12 — 13 часов-дыханий, так что его тело старилось куда медленнее нашего; таким образом, он съедал свою горсточку риса не раз в сутки, а раз в 12 — 13 часов. Это всего лишь гипотеза,

В практике *пранаямы* нам кажутся важными два пункта: 1) йогин начинает с «космизации» своего тела и психо-ментальной жизни; 2) посредством *пранаямы* йогину удается по собственной воле управлять различными временными ритмами. В свойственной ему крайне лаконичной манере Патанджали рекомендует «контроль над мгновениями и их длительностью» (*Йога-сутра*, 3, 52). Поздние йогико-тантрические трактаты более подробно описывают этот «контроль» над временем. *Калачакратантра*, например, идет достаточно далеко: в ней проводится связь вдоха и выдоха с днем и ночью, а затем — с полумесяцами, месяцами, годами и так вплоть до самых великих космических циклов[27]. Иными словами, посредством собственного дыхательного ритма йогин повторяет и в известной мере оживляет Великое Космическое Время, периодические Сотворения и разрушения Вселенной. Цель этого упражнения двойная: с одной стороны, йогин отождествляет свои собственные дыхательные фазы с ритмами Великого Космического Времени и тем самым постигает относительность времени, а в конечном счете — его ирреальность. С другой же стороны, он добивается обратимости временного потока (*сара*), поворачивает его вспять, переживает свои предшествующие существования и, по выражению текстов, «сжигает» кармические последствия своих прежних поступков, избавляясь от них.

В этом упражнении *пранаямы* сквозит воля к возрождению ритмов Великого Космического Времени: в некотором роде это тот же самый опыт Нарады, о котором говорилось выше, опыт, совершаемый на сей раз целенаправленно и сознательно. Доказательством истинности этого опыта служит отождествление двух «мистических сосудов», *иды* и *пингалы*, с Луной и Солнцем[28]. Известно, что в мистической физиологии йоги *ида* и *пингала* являются двумя каналами, по которым внутри человеческого тела циркулирует жизненно-психическая энергия. Отождествление этих двух мистических протоков с Луной и Солнцем завершает операцию, которую мы назвали «космизацией» йогина. Его мистическое тело становится микрокосмом. Его вдох соответствует движению Солнца, то есть дню, а выдох — Луне, то есть ночи. Тем самым дыхательный ритм йогина в конечном счете полностью включатся в ритм Великого Космического Времени.

Но это погружение в Великое Космическое Время не уничтожает времени как такового; изменяются лишь его ритмы: живя в космическом Времени, йогин продолжает существовать и во времени обыч-

---

я не настаиваю на ней. Но, насколько мне известно, до сих пор еще не было дано удовлетворительного объяснения удивительной молодости йогинов.

[27] См.: *Nagapada.* Seccoddesatika. Being a commentary of the Seccoddesa Section of the Kalacakra Tantra // Gatkwad Oriental Series. Baroda, 1941. Vol. 40. P. 16 sq.

[28] См. тексты, собранные П. С. Багти: Some technical terms of the Tantras // The Calcutta Oriental Journal. 1934. Novembre. Vol. 1, issue 2. P. 75 — 88; Shashibhusan Dasgupta. Obscure religions cults. Calcutta, 1946. P. 274 sq.

ном. Но его высшая цель — исход из Времени. Это и происходит, когда йогину удается объединить оба потока жизненно-психической энергии, циркулирующие по *иде* и *пингале.* В результате процесса, который трудно описать в нескольких словах, йогин останавливает дыхание и, слив воедино оба потока, направляет их в третий сосуд, *сушумну,* находящуюся в Центре. В *Хатха-йоге-прадипике* (IV, 16 — 17) говорится, что «*сушумна* пожирает Время». Это парадоксальное слияние двух мистических потоков равнозначно соединению Солнца и Луны, то есть упразднению Космоса, уничтожению противоречий, в результате которого йогин превосходит как сотворенную Вселенную, так и царящее в ней Время. Здесь уместно вспомнить образ мифического яйца, чью скорлупу разбивает Будда. Именно это происходит с йогином, «концентрирующем» свое дыхание в *сушумне*: он разбивает кору собственного микрокосма и выходит за пределы мира, существующего во времени. Немало йогических и тантрических текстов намекают на это необусловленное и вневременное состояние, в котором «не существует ни дня, ни ночи», где нет «ни болезни, ни старости», — таковы наивные и приблизительные определения «исхода из Времени». Преодолеть «день и ночь» — значит *преодолеть противоположности*; во временном плане это соответствует проходу сквозь «узкие врата» в иное измерение пространства. Этот йогико-тантрический опыт подготавливает и ускоряет достижение *самадхи*, состояния, которое обычно переводится как «экстаз», а мы предпочитаем перевести как «энстаз». Йогин в конце концов становится *дживанмуктой,* «достигшим освобождения при жизни». Мы не можем представить себе его существования, настолько оно парадоксально. Следует думать, что *дживан-мукта* существует не во времени, нашем обычном времени, а в Вечном Настоящем, в *nunc stans* — этим термином Боэций определял Вечность.

Но йогико-магический процесс, который мы только что упомянули, не исчерпывается индийской техникой «исхода из Времени». С известной точки зрения можно даже сказать, что йога как таковая имеет своей целью освобождение от рабства Времени. Всякое упражнение в йогической концентрации и медитации «изолирует» адепта, вызволяет из потока психо-ментальной жизни и, следовательно, уменьшает гнет Времени. Более того: йогин стремится к «разрушению подсознания», «испепелению» *вайсан.* Известно значение, придаваемое йогой подсознательной жизни, обозначаемой термином *вайсан.* «Исток *вайсан* — в памяти», — пишет Вьяса (комментарий к *Йога-сутре*, IV, 9), но речь идет не только о памяти индивидуальной, под которой индусы понимают как память о теперешнем существовании, так и кармические воспоминания о бесконечных предшествующих жизнях. *Вайсаны* представляют собой, кроме того, коллективную память, передающуюся посредством языка и традиций: это в некотором роде подобие «коллективного бессознательного» профессора Юнга.

Стремясь изменить подсознательное и в конечном счете «очистить»

его, «испепелить» и «уничтожить»[29], йогин старается *освободиться от памяти, то есть разделаться с Творением Времени.* Стремление это, впрочем, не является принадлежностью одной только индийской мистики. Такой значительный мистик, как Мейстер Экхарт, не уставал повторять, что «нет большего препятствия к общению с Богом, нежели Время», что Время мешает человеку познать Бога и т. д. В этой связи небезынтересно вспомнить, что архаические общества периодически «уничтожают» мир, чтобы иметь возможность возродить его и, следовательно, продолжить жизнь в новой, безгрешной Вселенной, где нет греха, то есть истории, памяти. Множество периодических обрядов равным образом направлено на коллективное «очищение от грехов» (прилюдные покаяния, «козел отпущения» и т. д.) и, в конце концов, *избавление от прошлого.* Все это доказывает, как нам кажется, что не существует линии разрыва между человеком архаических обществ и мистикой, принадлежащей великим историческим религиям: и тот, и другая с одинаковой силой, хотя и при помощи разных средств, борются против памяти и Времени.

Но это метафизическое отрицание Времени и эта борьба против «памяти» не исчерпывают позиций индийской духовности относительно Времени и Истории. Напомним еще раз суть мифов об Индре и Нараде: *майя* проявляется во Времени, но сама по себе она не что иное, как творческая, космогоническая сила Абсолютного существа (Шивы, Вишну); то есть, в конечном счете, *Великая космическая иллюзия* — это иерофания. Эта истина, выраженная в мифах посредством ряда образов или «историй», более систематически излагается в Упанишадах и последующих философских сочинениях; она заключается в том, что первооснова сущего, *Grund,* слагается одновременными усилиями майи и Абсолютного Духа, Иллюзии и Реальности, Времени и Вечности. Сводя все «противоречия» к единой вселенской Пустоте (*шунья*), некоторые философы-махаянисты (например, Нагарджуна) и особенно представители тантрических школ, как буддийских (Ваджраяна), так и индуистских, пришли к сходным заключениям. Это не должно удивлять, поскольку известна тяга индийской мысли к преодолению противоположностей и полярных тенденций, к единению с Реальностью, к возвращению в первоначальное Единство. Если Время, будучи майей, тоже является проявлением Божества, то бытие во Времени само по себе не может считаться «дурным делом»: *дурно лишь верить, будто вне времени ничего не существует.* Время пожирает нас не потому, что мы в нем живем, а потому, что мы верим в его реальность и, следовательно, забываем о Вечности или пренебрегаем ею.

---

[29] Подобное стремление покажется, возможно, пустым или даже опасным с точки зрения западных психологов. Не желая вступать в споры, напомним лишь, с одной стороны, необычайные психологические дисциплины индийских йогов и, с другой, полное невежество западных ученых касательно психологической реальности йогических опытов.

Этот вывод немаловажен: есть тенденция сводить индийскую духовность к ее крайним, нарочито «специализированным» положениям, в силу этого доступным лишь мудрецам и мистикам, и забывать всеиндийские точки зрения, отраженные прежде всего в мифах. В самом деле, исход из Времени, достигаемый *дживанмуктой*, равнозначен энстазу или экстазу, недоступному для большинства смертных. Но если исход из Времени остается царским путем освобождения (вспомним о символах мгновенного озарения и т. д.), это вовсе не значит, будто все, не достигшие его, безжалостно обречены на незнание и рабство. Как показывают мифы об Индре и Нараде, достаточно осознать онтологическую нереальность обычного времени и приобщиться к ритмам Времени Великого, чтобы избавиться от иллюзии. Итак, Индия знает не только два возможных отношения к Времени — невежды, живущего исключительно во временной протяженности и иллюзии, и мудреца, или йогина, стремящегося к исходу из Времени, но и третье, промежуточное положение: позиция того, кто, продолжая жить в своем историческом времени, открыт Времени Великому и никогда не теряет из виду иллюзорности времени исторического. Эта позиция, явленная Индре после второго Откровения, подробно изложена в Бхагавадгите. Она раскрывается также в духовной литературе современной Индии, предназначенной прежде всего для мирян. Небезынтересно заметить, что именно в этом положении известным образом оживает поведение «архаического человека» по отношению ко Времени.

Глава III
БОГ-ВЯЗАТЕЛЬ И СИМВОЛИКА УЗЛОВ

Ужасный Владыка

Известна роль, которую Жорж Дюмезиль отводит Ужасному Владыке в индоевропейских мифологических системах: с одной стороны – в рамках самой функции владычества – он противопоставляется Владыке-законодателю (Варуна противостоит Митре, Юпитер – Фидес); с другой, в сравнении с богами-воителями, неизменно употребляющими воинскую силу, Ужасный Владыка обладает своего рода монополией на другое оружие – магию.

«Итак, Варуну не прославляют воинские мифы, хотя он самый непобедимый из богов, – пишет Жорж Дюмезиль. – Его великое оружие – это «*майя асуры*», магия Владыки, созидательница форм и славословий, помогающая ему также управлять Миром и поддерживать его равновесие. Это оружие чаще всего изображается в виде аркана, петли, узла (*паша*), как материальных, так и символических. Противоположность Варуны – Индра, бог-воитель, герой бесчисленных схваток, опасных предприятий, нелегких побед. Такая же оппозиция наблюдается и в Греции: в то время как Зевс сражается, ведет трудные войны, «Уран не вступает в битвы, в легендах о нем нет следа борьбы, хотя он, при всем том, ужаснейший и непобедимейший из владык: его неодолимая хватка парализует возможных соперников; точнее говоря, он "связывает" их и повергает в преисподнюю, какими бы могучими они ни были». В нордических мифологиях «Один, без сомнения, властелин, военачальник в этом мире и в мире ином. Но ни в прозаической *Эдде*, ни в эддических поэмах он не сражается самолично... Он наделен целым рядом магических "даров", он вездесущ или, по крайней мере, способен мгновенно перемещаться из одного места в другое, он обладает искусством как угодно менять свое обличье, ему дано умение ослеплять, оглушать, парализовать своих противников, лишать их оружие всякой силы...»[1] Наконец, в римской традиции магическим действиям Юпитера, который вмешивается в битву как всемогущий колдун, противопоставляются обычные, чисто воинские доблести Марса[2]. Это противопоставление в Индии выражено подчас более отчетливо: Индра,

---

[1] *Dumézil G.* Mythes et Dieux des Germains. Paris, 1939. P. 21 sq., 27 sq.; *Idem.* Jupiter, Mars, Quirinus. Paris, 1941. P. 79 sq.; *Idem.* Ouranos-Varuna. Paris, 1934, passim.

[2] См.: *Dumézil G.* Ouranos-Varuna...

например, спасает жертвы, «связанные» Варуной, освобождая их от уз[3].

Как и следовало ожидать, г-н Дюмезиль продолжает исследование этой полярности «вязатель – разрешитель»[24*] на более конкретных примерах обрядов и обычаев. Ромул, «столь же безжалостный, сколь и обаятельный тиран, вязатель неразрешимых уз, основатель диких луперкалий и яростных целерий»[4], является, в плане «историчности» римской мифологии, эквивалентом Варуны, Урана и Юпитера. Вся его «история», все социорелигиозные организации, будто бы им основанные, объясняются на основании архетипа, который он в некотором роде в себе воплотил: архетипа Магического Властелина индоевропейцев, хозяина «уз». Дюмезиль напоминает текст Плутарха (*Ромул*, 26), где говорится, что Ромула «всегда окружали молодые люди, названные целерами за ту быстроту, с какою они исполняли данные им приказания. Другие шли впереди него, разгоняя палками народ. Они были подпоясаны ремнями, чтобы связать немедленно всякого, на кого им укажут»[5]. Луперки, члены магико-религиозного братства, основанного Ромулом, принадлежали к сословию *equites* и, будучи *equites,* должны были носить кольцо на пальце[6]. В противоположность этому, *flamen dialis,* представитель серьезной, законной, статической религии, не имел права ни ездить верхом («equo dialem flaminem vedi religio est». – Авл Геллий, X, 15), ни носить кольцо, разве что ажурное или дутое» («item annulo uti, nise pervio cassoque, fas non est»). «Если связанный входит [к *flamen dialis*], следует разрешить его от уз, а таковые, подняв их на крышу через имплувий, выкинуть на улицу. Он [*flamen*] не должен носить узлов ни на колпаке, ни на поясе, ни в каком ином месте ("nodum in apice neque in cinclu neque in alia parte ullum habet"). И если приводят к нему человека, чтобы высечь розгами, а тот с мольбою бросается в ноги *flamen*, то будет кощунством высечь его в сей день» (Авл Геллий. *Аттические ночи*, X, 15)[7].

Не может быть и речи о том, чтобы вторично браться за материал, собранный и восхитительно прокомментированный г-ном Дюмезилем. Наша цель иная: мы хотим проследить в еще более широком сравнительном плане мотивы бога-вязателя и магии связывания, пытаясь выявить их значения и уточнить функции на примере иных религиозных ансамблей, нежели индоевропейское понятие о магической власти. Здесь, разумеется, нет возможности исчерпать этот огромный матери-

---

[3] См.: *Dumézil G.* Flamen-Brahman. Paris, 1940. P. 31 sq.; *Idem.* Mithra-Varuna. Paris, 1940. P. 79 sq.

[4] *Dumézil G.* Horace... Paris, 1942. P. 68.

[5] *Dumézil G.* Mithra... P. 72. Ср.: *Bayent J.* Rev. Illst. des Religiones. 1941. Vol. CXXIV. P. 494 sq. Согласно тому же Плутарху (*Римские вопросы*, 6), само название *ликторов* происходит от глагола ligare (связывать). Дюмезиль не видит основания, чтобы «отвергать соотношение, которое древние видели между словами *lictor* и *ligare*».

[6] *Dumézil G.* Mithra... P. 16.

[7] Ср.: *Servius.* Ad. Aen., III, 607; *Heckenbach J.* De nuditate sacra sacrisque vinculis // R.V.V. IX. 3. Giessen, 1911. P. 69 sq.; *Dumézil G.* Flamen... P. 66 sq.

ал, уже послуживший основой для многих монографий[8]. Наш замысел носит скорее методологический характер: используя, с одной стороны, богатые собрания фактов, накопленные этнографами и историками религий, и, с другой, результаты изысканий, предпринятых г-ном Дюмезилем в частной области индоевропейских идей о магической власти, мы хотели задаться следующими вопросами: 1) в каком смысле понятие владыка-вязатель является специфическим и характерным для индоевропейской религиозной системы; 2) какова магико-религиозная суть мифов, обрядов и суеверий, сгруппированных вокруг мотива связывания. Мы сознаем трудности, таящиеся в такой программе, — в первую очередь к ним относится «путаница», блестяще разоблаченная Дюмезилем в его работе «Рождение Рима», 1944, с. 1 — 2 и сл. Но нам предстоит не столько *объяснить* факты индоевропейской культуры посредством разнородных параллелей, сколько составить хотя бы краткий перечень магико-религиозных комплексов того же рода и уточнить, по мере возможности, соотношения между индоевропейской символикой связывания и соседними морфологическими системами. Тогда мы будем в состоянии судить, может ли такое сопоставление представлять интерес для истории религий в целом и для истории индоевропейских религий в частности.

Символика Варуны

Вслед за Бергенем и Гюнтертом г-н Дюмезиль напоминает о магической мощи Варуны. Этот Бог поистине является «властелином уз»: многочисленные гимны и церемонии не имеют иной цели, кроме защиты или освобождения человека от «силков Варуны» (напр. *Ригведа*, I, 24, 15; VI, 74, 4; VII, 65, 3; X, 85, 24, и т. д.). Саяна, комментируя стих *Ригведы* (I, 89, 3), объясняет имя Варуны тем, что он «завлекает, то есть ловит злодеев в свои силки» («*vṛnoti, pâpakṛtah svakîyaih pâcalṛ avṛnoti*»). «Да разрешишь ты от уз тех, кто в них пребывает!» («*bandhan muncâsi bandhakam*». *Атхарваведа,* V, 121, 4). Силки Варуны равным образом приписываются Митре и Варуне вместе взятыми («...у них много силков...», *Ригведа*, VII, 65, 3) и даже целой группе богов-адитьев («...Ваши силки расставлены на лжеца и обманщика», *Ригведа*, II, 27, 16). Но именно Варуна обладает особой волшебной силой, позволяющей ему «вязать» и «разрешать» людей на расстоянии;[9] это доказывается тем, что само его имя объяснялось

[8] Помимо несколько разочаровывающей книги Хекенбаха, см.: *Fraser J.* Taboo and the perils of the soul. P. 20 sq.; *Scheftelowitz J.* Das Schlingen und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Volker // R.V.V. Geissen, 1912. № XII. Vol. 2; *Dumézil G.* Ouranos... P. 52. О римском *nexum*, магических узлах и уголовном праве см.: *Ducegis H.* Les étapes du droit: 2 ed. Paris, 1946. Vol. I. P. 157 — 178.

[9] См.: *Bergaigne A.* La Religion vedique d'après les Hymnes du Rig-Veda. Paris, 1883. P. 114, 157 sq.; *Güntert H.* Der ariesche Weltkönig und Heiland. Halle, 1923. S. 120 sq. *Dumézil G.* Ouranos... P. 50. То же самое упоминается в *брахманах*, см.: *Lévi S.* La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas. Paris, 1898. P. 153 sq.

способностью связывать. В самом деле, если отвергнуть привычную этимологию (*варвноти*, «покрывать», «заключать в себе»), выявляющую небесный, уранический характер этого божества, и следовать интерпретации, предложенной Г. Петерсоном и поддержанной Гюнтертом[10], а также Дюмезилем[11], можно обратиться к другому индоевропейскому корню: *uer*, «связывать» (санскр. *varātrā*, «вервь», «кремень»; литовск. *veriù*, *verti*, «нанизывать», «вышивать»; русск. *вереница*, «непрерывная нить»)[12]. Варуна изображается с вервью в руке;[13] все, что связывается во время обрядов, начиная с узлов, обозначается словом *варуниен*[14]. Г-н Дюмезиль объясняет эту волшебную силу владыки-вязателя всемогуществом Варуны: «Узы Варуны столь же магичны, как и власть сама по себе; они являются символом мистических сил, которыми наделен их обладатель и которые называются правосудием, благим правлением, процветанием царя и народа. Скипетр и вервь, *данда* и *паша* символизируют эти силы как в Индии, так и в других странах»[15].

Все это не подлежит сомнению. Но мотивом владычества или даже магического владычества не исчерпывается сложная природа Варуны, описываемая в наиболее древних ведических текстах. Хотя его и нельзя считать исключительно небесным богом, тем не менее верно, что он наделен чертами уранических божеств. Он — *вишва-даршала*, «зримый отовсюду» (*Ригведа*, VIII, 87, 2), он и Митра почитаются как «могучая вышняя пара небесных владык», которые «вместе с многоцветными облаками являются при первом громыхании грозы и понуждают небо дождить» (V, 63, 2 — 5). Благодаря своему космическому характеру Варуна издревле обрел черты лунного бога[16] и бога-дождителя, а со временем стал и божеством океана[17].

Той же самой космо-уранической сутью объясняются и другие функции и привилегии Варуны: например, его всеведение (*Атхарваведа*, IV, 26, 2 — 7 и т. д.). Он — *сахасракша*, «тысячеокий» (*Ригведа*, VII, 34, 10); эта мистическая формула связана со звездным небом и могла относиться, по крайней мере изначально, только к уранической божеству[18].

Его прерогативы власти усилены и умножены небесными прерогативами: Варуна все *покрывает* и все *знает*, ибо правит Вселенной из своей звездной обители; в то же время он все может, поскольку является вла-

---

[10] *Güntert H.* Op. cit. P. 144.

[11] *Dumézil G.* Ouranos... P. 49.

[12] См.: *Walde-Pokorny.* Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen. I. 1930. S. 263.

[13] См.: *Bergaigne A.* Op. cit. Vol. 3. P. 114; *Lévi S.* Op. cit. P. 153; *Hopkins E.W.* Epic Mythology. Strasbourg, 1920. P. 116 sq.

[14] См.: *Lévi S.* P. 153; *Dumézil G.* Ouranos... P. 51.

[15] *Dumézil G.* Ouranos... P. 53.

[16] См.: *Hildebraud.* Vedische Mythologie. Breslau, 1902. Vol. III. P. 1 sq.

[17] См.: *Lévi S.* Op. cit. P. 158 sq; *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation. Zurich; Leipzig, 1937. Bd. III. S. 206 sq., 269 sq.

[18] См.: *Pettazzoni R.* Le Corps parsemé d'yeux. Paris, 1938. P. 1 sq.

стелином Космоса и хранителем миропорядка; он карает всех его нарушителей, связывая их, то есть обрекая на болезнь или бессилие. Таким образом, налицо примечательная симметрия между тем, что можно было бы назвать «небесным слоем» и «царским слоем» Варуны; эти слои соответствуют один другому и взаимодополняются: Небо трансцендентно и неповторимо, точно так же, как Вселенский Владыка; тяга к пассивности, присущая всем верховным небесным богам[19], соответствует магическим прерогативам богов-владык, которые «действуют посредством недеяния», совершают что-либо непосредственно силой духа.

Структура образа Варуны сложна, но тем не менее это структура, предполагающая тесную связь между различными ее модальностями. Властелин Космоса, или уранический бог, он вечно пребывает всевидящим, всемогущим и, при необходимости, связующим посредством своей духовной силы, своей магии. Но его космический аспект еще более содержателен: он, как мы видели, является не только небесным богом, но и божеством Луны и Воды. В характере Варуны — и, должно быть, довольно рано — выявляется некая «сумеречная» доминанта, которую не преминули подчеркнуть Бергень и позднее — Ананда Кумарасвами[20]. Бергень вспоминает комментатора *Тайттири самхиты* (1, 8, 16, 1), согласно которому Варуна обозначает «того, кто окутывает подобно мраку». Эта «ночная» сторона Варуны не может быть истолкована исключительно в ураническом смысле ночного неба, но и в более широком смысле, подлинно космологическом и даже метафизическом. Ночь сама по себе является возможностью, семенем, непроявленностью;[21] именно эта ночная модальность Варуны и позволила ему стать богом Вод[22], открыла путь для его ассимиляции с «демоном» Вритрой. Здесь не место вдаваться в проблему «Вритра — Варуна»; напомним лишь, что между обоими этими божествами существует немало общих черт. Даже не касаясь возможного этимологического родства их имен[23], важно отметить, что оба они имеют отношение к Водам и в первую очередь к «Водам запруженным» («Великий Варуна сокрыл море...», *Ригведа*, IX, 73, 3) и что Вритру, как и Варуну, иногда называют *майин*, «волшебник» (напр., II, II, 10)[24]. С известной точки зрения, эти различные ассимиляции Вритры и Варуны, как, впрочем, и все другие модальности и функ-

---

[19] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 57 и сл.

[20] См.: *Coomaraswamy A. K.* The darker side of the Dawn, Smithsonian Miscellaneos Collections. Vol. 94, Temporal Power in the Indian Theorie of Governement / American Oriental Society. New-Haven, 1942.

[21] Ср.: *Coomaraswamy A. K.* Spiritual Authority. P. 29 sq.

[22] *Bergaigne A.* Op. cit. Vol. III. P. 128.

[23] Ibid. P. 115 sq.; *Coomaraswamy A. K.* Spiritual... P. 29 sq.

[24] Ср.: *Renou L.* Vṛitra et Vṛitragna. Paris, 1934. P. 140 — 141, где ошибочно утверждается, будто в большинстве отрывков магия Вритры соответствует магии Варуны и проистекает из нее. A priori магия является скорее достоянием змееподобных существ — а Вритра как раз к ним принадлежит, — чем уделом богов-героев. Ниже мы вернемся к вопросу о магии Индры.

ции Варуны, соответствуют между собой и оправдывают одна другую. Ночь (непроявленное), Воды (виртуальное, зародыши), трансцендентность и недеяние (характеристики небесных богов и владык) соотносятся одновременно в мифическом и метафизическом плане как с узами всякого рода, так и с Вритрой, удержавшим, остановившим или сковавшим Воды[25]. В космическом плане Вритра тоже связыватель. Как все великие мифы, миф о Вритре многозначен, его невозможно толковать в одном-единственном смысле. Можно даже сказать, что одна из основных функций мифа состоит в сведении воедино различных уровней реальности, которые как для непосредственного восприятия, так и для рефлективного мышления кажутся множественными и разнородными. Так, в мифе о Вритре наряду с прочими смыслами примечателен смысл возврата в непроявленное, остановки, связывания– всего, что мешает расцвету форм, то есть космической Жизни. Мы, разумеется, не вправе проводить далее сближение между Вритрой и Варуной. Тем не менее неопровержимо структурное родство между «ночным» и «не действующим», между «волшебником» Варуной, связывающим виновных на расстоянии[26], и Вритрой, сковывающим воды. Действия того и другого направлены на то, чтобы «остановить» жизнь и вызвать смерть, — в индивидуальном плане в одном случае, в космическом плане — в другом.

Боги-вязатели в Древней Индии

В ведической Индии Варуна не был единственным богом-вязателем. Среди тех, которые употребляют это магическое оружие, можно упомянуть Индру, Яму, Ниррити. Об Индре, например, говорится, что он принес вервь (*сина*) для Вритры (*Ригведа*, II, 30, 2) и связал его, не воспользовавшись ею (II, 13, 9). Однако Бергень, обратившийся к этим текстам[27], замечает, что «это всего лишь вторичный вариант мифа, смысл которого в том, что Индра обращает против демона его собственные уловки». Ибо *майей* владеют не только Индра и Варуна, но и другие божественные существа: маруты (*Ригведа*, V, 53, 6), Твашгар (X, 53, 9), Агни (I, 144, I и т. д.), Сома (IX, 73, 5 и т. д.) и даже ашвины (V, 78, 6 и т. д.). Но, с одной стороны, мы часто имеем здесь дело с двусмысленными духовными сущностями, двусмысленными в том отношении, что демонический элемент в них сосуществует с элементами божественными (Твашгар, маруты); с другой стороны, магический атрибут не является для них характерным, он нужен божественным персонажам лишь для преизбытка их славы: престиж *майина* таков, что им так и хочется наделить лю-

[25] Ср. анализ мотива Вод у: *Renou L.* Op. cit. P. 141 sq.

[26] Нам хотелось бы видеть в этой каре отражение самой сути характера Варуны, в том смысле, что он принуждает виновного к возврату в виртуальное состояние неподвижности, то есть в то самое состояние, которое олицетворяет он сам.

[27] *Bergaigne A.* Op. cit. Vol. III. P. 115.

бое досточтимое божество. Этот феномен хорошо известен в истории религий, особенно индийских: завоевательская тенденция побуждает торжествующую религиозную форму присвоить себе множество разнообразных божественных атрибутов и распространить свою власть на самые различные зоны священного. В рассматриваемом нами случае эта тенденция к присвоению чужих авторитетов и возможностей тем более интересна, что здесь речь идет об архаической религиозной структуре с ее «магическим» престижем. Именно им более всего пользуется Индра. «Он одолел *майинов* с помощью *майи*»: таков лейтмотив многочисленных текстов[28]. Среди магических свойств Индры в первую очередь упоминается его способность к превращениям[29]. Но, быть может, следует делать различие между его частными, гомологичными эпифаниями (бык и т. д.) и неограниченной магической властью, позволяющей любому существу (богу, демону, человеку) принять форму любого животного. Бесспорно, что между сферами религиозно-мифической эпифании и метаморфозы возможны взаимодействия, заимствования, смещения, а в столь зыбкой области, как ведическая мифология, вообще нелегко различить, что относится к одной сфере, а что к другой. Но именно эта неопределенность и зыбкость особенно поучительны с феноменологической точки зрения, так как они выявляют тенденцию религиозных форм к взаимопроникновению и взаимослиянию, и эта диалектическая перспектива только помогает пониманию архаических религиозных феноменов.

Но вернемся к Индре. В некоторых случаях он является не просто волшебником, он такой же вязатель, как Варуна и Вритра. Его аркан — это воздушное пространство, с помощью которого он ловит своих противников (*Атхарваведа*, VIII, 8, 5 — 8 и т. д.). Его иранский аналог, Веретрагна, связывает арканом руки врагов (*Яшт*, 14, 63). Но все это — вторичные черты, объясняющиеся, быть может, реальным употреблением аркана в качестве оружия[30]. Неоспоримо, что в перспективе архаической мысли всякое оружие является *магическим* средством, но это не мешает истинному богу-воителю Индре употреблять это средство в реальных битвах, тогда как Варуна пользуется своими узами, «не вступая в борьбу, чураясь действия, магически»[31].

Еще более показателен пример других богов-вязателей, Ниррити и Ямы, которые являются также божествами смерти. Вервь Ямы (*ямасья радбиша, Атхарваведа*, VI, 92, 2; VIII, 7, 28) обычно называется «узами смерти» (*мритьюпаша, Атхарваведа*, VII, 112, 2; VIII, 2, 2 и сл.)[32]. Ниррити опутывает тех, кого хочет погубить (*Атхарваведа*, VI, 63, 1 — 2; *Тайт. Самхита*, V, 2, 4, 3; *Шатапатха брахмана* VII, 2, 1, 15), и тог-

[28] *Bergaigne A.* Op. cit. Vol. III. P. 82.

[29] См.: *Charpentier J.* Kleine Beitrage zur indoiranischen Mytologie. Uppsala, 1911. P. 34 sq.; *Idem.* Brachman. Uppsala. P. 49 № 1; *Renou L.* Op. cit. P. 141.

[30] См.: *Lindner K.* La Chasse préhistorique: Trad. fr. Paris, 1940. P. 53 sq.

[31] Имеется в виду *Раджанья*, связанный богами еще во чреве матери («*раджанья* рожден связанным», Тайт. Самхита. II, 4, 13, 1), ср.: *Dumézil G.* Flamen... P. 27 sq.

[32] Ср.: Scheftelowitz J. Op. cit. P. 6.

да люди просят богов избавить их от «уз Ниррити» (*Атхарваведа*, 1, 31, 2), так же как умоляют Варуну, чтобы он спас их от своих силков. В иных случаях Агни, Сому или Рудру (Güntert, с. 122) призывают для освобождения от «силков Варуны»; точно так же Индру считают возможным избавителем не только от «силков Варуны», но и от «уз» демонов смерти (напр., *Атхарваведа*, IX, 3, 2 – 3), где идет речь о том, чтобы с помощью Индры разорвать тенета демона Вишвавары, и т. д.). Болезни – это силки, а смерть – самая страшная из сетей. Этим объясняется, что для Ямы и Ниррити перечисленные атрибуты являются не только важными, но поистине неотъемлемыми.

Болезнь и смерть: этим двум элементам религиозно-магического комплекса связывания почти повсюду на свете придается настолько большое значение, что впору было бы задаться вопросом, не может ли их распространенность прояснить некоторые вопросы интересующей нас проблемы. Но перед тем как покинуть почву Индии, попробуем подытожить наиболее важные из отмеченных нами там систем. 1. Варуна, Великий Асура, магически связывает виновных, и его молят либо не делать этого, либо освободить их. 2. Вритра запруживает Воды, и некоторые аспекты мифа о нем соответствуют ночной, лунной, водной стороне характера Варуны в той мере, в в какой эти модальности великого Бога выражают «непроявленное» и «скованное». 3. Индра, подобно Агни и Соме, освобождает людей от уз Варуны и от цепей погребальных божеств, он «разрывает» или «разбивает» эти оковы точно так же, как, согласно мифу, разрубает, расчленяет и т. д. тело Вритры; наряду с привычными для него воинскими приемами, он, чтобы одолеть волшебника Вритру, использует приемы магические; но, во всяком случае, использование «вервия» нельзя считать для него характерным, даже если аркан следует рассматривать как один из видов его оружия. 4. Напротив, арканы, веревки, удавки характерны для божеств смерти (Яма, Ниррити) и для демонов различных болезней. 5. Наконец, в «народных» разделах ведических книг заклятья, направленные против тенет этих демонов, не менее многочисленны, чем заговоры на сковывание врагов рода человеческого.

Отсюда ясно, что все эти вещи, даже вкратце перечисленные, не так-то просты. Однако некоторые силовые линии здесь все же вырисовываются: в мифическом плане – это божественные подвиги; с одной стороны, магическое недеяние Варуны и Вритры, с другой – активность Индры; в человеческом плане болезней и смерти – важность тенет и удавок для погребальных божеств или демонов и магическое употребление уз как в народной медицине, так и в колдовстве. Таким образом, начиная с ведических времен, комплекс связывания, оставаясь характерным, основополагающим для сферы магической власти, стремится перерасти ее как сверху (космологический уровень, Вритра), так и снизу (уровень погребальный, Яма, Ниррити; уровень колдовской). Посмотрим теперь, какие новые штрихи к этой картине может добавить ее сравнение с другими индоевропейскими регионами.

Фракийцы, германцы, кавказские народы

Вполне возможно, как это показал Гюнтерт, что имя фракийского бога Дарзала, зафиксированное в надписях, объясняется корнем, содержащим значение «связывать» (авест. *дарезейли*, «связывать», *дэрез*, «вервь, петля»). Но беда в том, что нам почти ничего не известно об этом боге[33]. Та же этимология приложима, бесспорно, и к имени гето-фракийского бога Дерзелата, известного в Одессосе[34], где праздновались *дарзалии*, чтобы заручиться хорошим урожаем[35], а также в Томах, где найдены перстни с надписью *Дерзо*;[36] это же относится к фракийско-фригийской богине Бендис[37], к литовскому Бетису[38] и иллирийскому Бинду[39]. К сожалению, сведения и обо всех этих богах тоже очень скудны; не были ли человеческие жертвоприношения, совершавшиеся иллирийцами, посвящены Бинду?

Более показательны некоторые обряды, которые отправлялись как в германских, так и в фракийско-фригийских и кавказских областях (Тацит. *Германия*, 29). Говоря о ежегодном религиозном празднестве семнонов, добавляет, что все присутствовавшие при них связывались (memo nisi vinculo ligatus ingreditur). Клосс[40], подробно толковавший этот обряд и приводивший многочисленные ему параллели, считает его свидетельством покорности национальному божеству[41], тогда как Петтаццони[42] причисляет его к разряду ордалий. Как бы там ни было, есть основания сравнивать этот обряд с церемониями митраистского посвящения, во время которых мисту связывали руки за спиной[43]. Можно вспомнить также о железном перстне, который носили древние германцы «как цепь» до тех пор, пока им не удавалось убить первого врага

---

[33] Дарзал был выявлен в причерноморских областях (Синоп) и в Сараписе; ср.: *Weireih O.* Neue Urkunden zur Sarapis-Religion. Tübingen, 1919. P. 7, со ссылкой на исследования Ростовцева. Ср.: *Wikander S.* Vayu. I. Lund; Leipzig, 1941. P. 43 sq.

[34] Monnair et inscriptions relevées par Vasile Parvan, «Gerusia». Bucarest, 1924. P. 9, 23, etc.

[35] Документация в журнале «Istros», публикуемом по-французски в Бухаресте: 1934. I. P. 118 sq.

[36] См.: *Vulpe R.* Histoire ancienne de la Dobroudja // La Dobroudja. Bucarest, 1938. P. 35 – 454.

[37] Уподобляемой Артемиде (Геродот. IV, 33), Кибеле и, в орфических гимнах, Персефоне; ср.: *Guntert P.* 115. № 1; Страбон считал ее оргиастической богиней (X, p. 470).

[38] См.: *Usener H.* Gotternamen. Bonn, 1929. S. 80.

[39] См.: *Closs A.* Die Religion des Semnonenstammes / Weiner Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik. Salzburg; Leipzig, 1936. S. 619, 649 – 673.

[40] Ibid. P. 564 sq., 609 sq., 643, 668.

[41] Ibid. P. 566.

[42] См.: *Pettazzoni R.* Regnatur omnium deus // Studie et Materiali distoria delle Religioni. XIX – XX. 1943 – 1946. P. 155.

[43] См.: *Cumont F.* Les Religiones orientales dans le paganisme romain. 4 ed. Vol. 1. P XL.

(*Германия*, 31), о ритуальном связывании у жителей Альбы (Страбон, XI, 503), о цепях, носимых грузинами, почитающими Белого Георгия[44], о ритуальных узах армянских царей (Тацит. *Анналы*, XII, 45 и о некоторых современных албанских обычаях[45]. Во всех этих обрядах сквозит подневольная приниженность, верующий предстает в обличье раба или пленника перед господином. Связывание, таким образом, конкретизируется в знак вассальной зависимости[46]. Клосс, может быть, с достаточным основанием приписывает обряд семнонов иллирийскому влиянию и считает его принадлежащим к лунно-хтоническому уровню культуры, чей центр находится в южных областях[47]. Но помимо этого обряда у германцев встречаются иные элементы, которые можно включить в тот же комплекс «связывания»: например, ритуальное самоубийство Одина, повесившегося на древе Игтдрасиль, объясняет его эпитет «бог верви»;[48] сходным образом германские богини смерти тащат мертвых на веревке[49], а богини-воительницы (др.-сканд. *дизир*, др.-верхн.-нем. *идизи*) связывают тех, кому суждено пасть в бою[50]. Многозначительные подробности: они напоминают поведение Ямы и Ниррити и будут прояснены теми посредством фактов, которые мы приведем ниже.

---

[44] См.: *Closs A.* Op. cit. P. 566, 643; *Wesen-donk O. G.* Ueber georgisches Heidentum // Caucasica. Leipzig, 1924. Fasc. I. S. 54 sq., 99, 101; *Dumézil G.* // Rew. d'its. des religiones. 1935. Vol. CXI. P. 66 – 89, исследует по грузинским источникам «рабов Белого Георгия»: «кто хочет восславить или умилостивить Белого Георгия, став его рабом, берет одну из этих цепей, обматывает ее вокруг шеи и обходит с нею вокруг церкви либо пешком, либо на коленях». Ср. также: *Makalathia S.* Einige ethnographisch – archaologische Parallelen aus Georgien // Mitteilungen Antropolog. Gesellschaft Wien, 1930. Bd. 60. S. 361 – 365.

[45] В ходе суда по поводу вендетты виновный должен предстать перед «трибуналом» со связанными руками (*Closs A.* Op. cit. P. 600, 619).

[46] Достаточно сравнить с этим германо-иллирийско-кавказским комплексом церемонии «кровной связи» (blood-brotherhood), совершаемые почти повсюду в Европе, чтобы убедиться в огромной разнице между связью «господин – раб» и связью между «крестными братьями» (*fratia de cruce* по-румынски); относительно кровного братства см.: *Dietrich A.* Mutter Erde: 3 éd. Leipzig; Berlin, 1936. P. 130; классическую книгу: *Trumbell H. C.* The Blood Covenent. London, 1887, и *Tompson S.* Motif-Index of Folk. Literature. Vol. II. Helsinky, 1935. P. 125. Хочется уподобить эти формы братства религиозным отношениям между смертными и Митрой в противоположность достаточно жестким связям между Варуной и его почитателями. Что вовсе не означает – совсем наоборот – «низкой» религиозной ценности Варуны.

[47] См.: *Closs A.* Op. cit. P. 620, 643, 668. Согласно тому же автору (p. 567) ритуальное связывание жертвы было распространено в мегалитических культурах[25*] и в Юго-Восточной Азии.

[48] Ibid. P. 609.

[49] См.: *Grimm J.* Deutsche Mythologie. Vol. 2. P. 705; Vol. 4. P. 254; *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 7.

[50] См.: *Meyer R. H.* Altgermanische Religionsgeschichte. 1910. S. 158, 160. Но личность этих богинь более сложна; см.: *Vries J. de.* Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin, 1937. Bd. 2. S. 375 sq.

Иран

Иранские данные можно отнести к двум типам: 1. Намеки на демона Астовидхотуша, тоже связывающего людей, обреченных смерти[51]. 2. Деяния иранских богов-воителей и героев: Фаридун, например, связывает демона Аздахака и приковывает его к горе Димаванд (*Денкарт*, IX, 21, 103), бог Тиштриа связывает колдуний Пайрика двумя или тремя вервиями (*Яшт*, 8,55); Веретрагна, как уже говорилось, связывает руки противника (*Яшт*, 14,63); в некоторых эпизодах *Шах-наме*, как отмечает Шефтелович[52], Ариман держит силки, а также говорится об узах бога судьбы. Отсутствие Владыки-вязателя, иранского аналога Варуны, вполне объяснимо: занято ли место Варуны, как обычно считается, верховным богом Ахурамаздой или, как полагает Дюмезиль[53], богом Ашей из разряда *амеша спента*, в обоих случаях мы имеем дело с сущностями, очищенными и одухотворенными в результате зороастрийской реформы; их природа несовместима с магией Варуны. Властные элементы, сохранившиеся в характере Ахурамазды[54], уже не позволяют усматривать в нем «чудовищной властности», и если он подчас и рассматривается как бог судьбы (*Ясна*, I, I)[55], то эта черта слишком обычна для высших уранических богов, чтобы выводить из нее какие-либо заключения. Но из того факта, что нам почти ничего не известно об иранском аналоге Варуны, не стоит делать опрометчивый и, бесспорно, ложный вывод о том, что связывающий характер Варуны обязан неарийскому влиянию. В самом деле, греческий Уран тоже связывает своих соперников и, как показал Дюмезиль (*Уран-Варуна*, passim), есть основания видеть в мифе об Уране и уранидах следы чисто индоевропейских построений. Как бы там ни было, достоверные иранские данные касаются всего лишь двух мотивов, выделенных нами в индийском ансамбле: 1) бог или герой, связывающий демонов; 2) демон смерти, сковывающий человека, перед тем как отнести его к мосту *Гинват*. Быть может, вследствие зороастрийской реформы два других важных мотива индийского ансамбля – магия Варуны и космологическое связывание – здесь не появляются.

Этнографические параллели

Было бы бесполезно делать какие-либо общие заключения на основе индоевропейского материала, не расширив, как мы обещали, нашу исто-

---

[51] Он связывает умирающих «узами смерти» (Ясна. 53, 8; *Scheftelowitz J.* Die altpersische Religion. P. 92). «*Астовидхотуш* связывает, *Вайю* уносит связанного», Вендидад. 5, 8; *Nyberg A. H.* Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes // Journal Asiatique. 1931. Oct-Dec. P. 193 – 194. *Dumézil G.* Tarpeia. Paris, 1947. P. 73. Ср.: Menoke Khrat. 2, 115. *Widengren G.* Hochgottglaube im Alten Iran. Uppsala, 1938. P. 196.

[52] *Scheftelowitz J.* Das Schlingen... P. 8; *Idem.* Die altpersiche... P. 92.

[53] *Dumézil G.* Naissances d'Archanges. P., 1945. P. 82 sq., 100 sq.

[54] *Widengren G.* Op. cit. P. 259.

[55] *Widengren G.* Op. cit. P. 253.

рико-культурную перспективу и не включив комплекс связывания в более обширную группу аналогичных или идентичных символов. Но уже теперь можно указать некоторые этнографические параллели к группе индоевропейских богов и погребальных демонов, «связывающих» мертвых. Фигурой самой близкой к иранской паре Вайю – Астовидхотуш является не кто иной, как китайский бог ветра и сетей Фуси, тесно связанный со змеебогиней Накурой, что доказывает его принадлежность к лунарно-хтоническому уровню[56]. Что же касается вервий Ямы, Ниррити, Астовидхотуша и германских богинь, то самое точное их соответствие находится в бассейне Тихого океана. У австралийских аранда демоны *тжимбаркна* связывают по ночам человеческие души и убивают их, стягивая веревку[57]. На островах Данже бог смерти, Яэруа связывает покойников веревками и волочит их в царство мертвых[58]. На островах Гарвея душа покойного, сходя в подземный мир по волшебному дереву, замечает сеть поджидающего ее бога Акаананга, которой она не в силах избежать[59]. На острове Сан-Кристобаль «Fischer of Soul», сидя под скалой, удит души[60]. На Соломоновых островах душу покойного удят его родственники, чтобы спрятать ее в ларец с телесными останками (череп, челюсть, зубы и т. д.)[61]. У колдунов островов Гарвея есть магические ловушки, в которые они заманивают тех, кого хотят погубить[62]. Тот же обычай встречается в других культурных зонах[63], но важно отметить, насколько способ, с помощью которого в Меланезии бог смерти «удит» и «вяжет» души мертвых, аналогичен убийственной колдовской технике. Это сходство между обоими видами магии позволяет прояснить проблему«связывания».

Мы уже видели, что у индоевропейцев мотивы силков, узлов и вервий распределяются между многочисленными разнообразными группами: между некоторыми богами, героями или демонами, некоторыми обрядами и обычаями. Совсем не таков аспект этой проблемы в семит-

---

[56] Inone, цитируемый Клоссом (*Closs A.* Op. cit. P. 643. № 44). Ср. легенду о двух духах, Шэньту и Юйлэе, связывающих души мертвых в пещере; *Hentze C.* Die Sacralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen. Antwerpen, 1941. S. 23.

[57] См.: *Strelow K.* Die Ananda-ynd Loritja – Stamme in Zentral Australien, I. Frankfurt a. M., 1907. S. 11.

[58] См.: *Wyatt Gill W.* Life in the Santhern Isles. London, 1876. P. 181.

[59] См.: *Wyatt Gill W.* Mythes and Songs from the South Pacific. London, 1876. P. 161 sq., ср. также: *Handy E. S. C.* Polinesian Religion. Honolulu, 1927. P. 73. См.: *Walleser M.* Religiose Anschauungen und Gebrauche der Bewohner von Jap // Antthhropos. 1913. Vol. VIII. P. 612 – 613.

[60] См.: *Fox C. E.* The Threshold of the Pacific. London, 1924. P. 234 sq.

[61] См.: *Ivens W. G.* The Melanesians of the S. E. Solomon Islands. London, 1927. P. 178; тот же обычай на Гавайях и т. д. *Handy E. S. C.* Op. cit. P. 92.

[62] См.: *Wyatt Gill W.* Life... P. 180 sq; *Idem.* Mythes... P. 171.

[63] Тунгусский шаман пользуется арканом, чтобы изловить беглую душу больного; см.: *Shirokogorow S.* The psychomental complex of the tungus. Schanghai; London, 1935. P. 290. Шаман, впрочем, подражает приемам духов; Ibid. P. 178. Тот же культурный комплекс у чукчей. Об этой проблеме см.: *Eliade M.* Le Chamanisme... Paris, 1951.

ском мире: там всякого рода магические узы являются почти повсеместным достоянием богов (и демонов). Там людей, виновных в клятвопреступлении, ловят в свои сети как боги-владыки, например, Энлиль и его супруга Нинхурсаг (Нинлиль), так и лунные боги, например, Энзу (Син)[64]. Но бог Солнца Шамаш вооружен силками и вервиями, и его тоже молят освободить угодивших в тенета; богиня Нисаба скручивает демонов болезней; демоны, в свою очередь, тоже пускают в ход сети, особенно демоны болезней (демона чумы призывают, обращаясь к нему так: «свяжи этой вервью вавилонян, истреби их!»)[65]. А вот обращение к Белу (Энлилю): «Отец Энлиль, ты арканы мечешь, и каждый аркан твой приносит погибель»[66]. Таммуз именуется «владыкой тенет»[67], но в мифе он сам попадает в них и молит, чтобы его вызволили[68]. Мардука просят об избавлении от оков и тенет, ибо он тоже является владыкой-вязателем. Подобно Индре, он использует силки и вервия героическим образом, как бог-воитель. В поэме о сотворении мира, *Энума элиш*, различаются два способа связывания, напоминающие ведическую пару Варуна – Индра. Эа, бог Вод и мудрости, не борется героически с допотопными чудовищами Апсу и Мумму: он связывает их магическими заклинаниями, чтобы вслед за тем истребить (*Энума элиш*, I, 60 – 74). Мардук, облеченный собранием богов прерогативами абсолютной власти (до тех пор принадлежавшей небесному богу Ану, IV, 4 и 7), получив «жезл, трон и царский наряд» (IV, 29), вступает в схватку с морской демонницей Тиамат; на этот раз мы имеем дело с подлинно героической битвой, но основным оружием Мардука остается сеть, «дар отца его Ану»[69]. Мардук связывает Тиамат, опутывает ее (IV, 95), вырывает у нее сердце (IV, 104). Затем он сковывает тех богов и демонов, которые помогали Тиамат; как гласит поэма, они были «брошены в сеть, оказались в ловушке, по углам забившись, рыдали тяжко» (IV, 112 – 113). Мардук приобретает владычество в героической битве, но сохраняет при этом прерогативы магического властелина. Если учесть также магическое значение вервий, узлов и сетей в колдовстве и народной медицине (см. далее), общее впечатление от краткого просмотра этой темы на месопотамском материале сводится к почти всеобщей путани-

[64] См.: *King L. W.* Hystory of Sumer and Akkad. London, 1910. P. 128 sq.; *Furlani G.* La religione babilonese-assira. I. Bologna, 1928. P. 159; *Dhorme E.* Les Religions de Babylonie et d'Assurie. 1945. P. 28, 49; *Van Buren D. E.* Symbols of the Gods in mesopotanian Art // Analecta Orientalia. Roma, 1945. № 23. P. 11 – 12.

[65] См.: *Scheftelowitz J.* Das Schingen... S. 4 sq.

[66] См.: *Jastrow M.* Die Religion Babyloniens und Assiriens. Giessen, 1912. Vol. II. S. 15.

[67] См.: *Scheftelowitz J.* Op. cit. S. 4.

[68] См.: *Witzel M.* Tammuz-Liturgien und Verwandtes // Analecta Orientalia. Roma, 1937. № 10. P. 140; *Widengren G.* Mesopotamian elements in Manichaeism. Uppsala, 1946. P. 80.

[69] Ibid. IV, 49. В табличке I, 83 Мардук назван сыном Эа, но каким бы ни был смысл этого родства, оно является сутью магической власти. Мы используем французский перевод: *Labat R.* Le Poème babylonien de la Création. Paris, 1935.

це. Связывание кажется магико-религиозным действием, проникающим во все религиозные формы. Было бы интересно, если бы какой-нибудь специалист по месопотамским религиям взялся за эту проблему, чтобы определить, возможно ли на основе этой путаницы построить какую-либо систему.

Магия узлов

Рассмотрим теперь, во всей ее целокупности, значение вервий и узлов в магической практике. Основные факты можно распределить по двум большим рубрикам: 1) магические связи, используемые против врагов в человеческом обличье (на войне, в колдовстве), а также действия обратного порядка, развязывание узлов; 2) узлы и вервия как средства защиты от диких зверей, болезней и колдовства, а также от демонов и от смерти. Приведем несколько примеров. В первую категорию можно зачислить магические силки, расставленные на противников (*Атхарваведа*, II, 12, 2; VII, 4; VIII, 8, 6), вервия, брошенные царем на дороге, по которой наступает неприятельская армия (*Каушитаки самхита*, XVI, 6), веревка, закопанная возле дома противника или спрятанная в лодке, чтобы сбить ее с курса[70], наконец, узлы, насылающие всякое зло, которые использовались как в древней магии[71], так и в современных колдовских обрядах[72]. Что же касается разрубания узлов, то оно упоминается уже в *Атхарваведе* (напр., VI, 14, 2 и сл.); к тому же разряду предохранительных действий относятся часто встречающиеся в этнографической литературе упоминания о том, что в некоторых случаях (роды, брак, смерть) определенные лица не должны носить на себе узлов[73].

---

[70] Каушитаки самхита. XVIII, 4 – 5; Caland // Altindische Zauber-Ritual. Amsterdam, 1900. P. 167; *Henri V.* La Magie dans l'Inde ancienne. Paris, 1903. P. 229; *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 18.

[71] См.: Иезекииль. 13, 18 – 21; *Fossey C.* La Magie assyrienne. Paris, 1902. P. 83; *Jastrow M.* The religion of Babilonia and Assiria. Boston, 1988. P. 280 sq. etc.

[72] Об этом у: *Crooke W.* The popular religion and folklore of Northern India. Westminster. 1896. Vol. II. P. 46 sq.; *Seligmann S.* Der bose Blick. Berlin, 1910. Vol. I. P. 262, 328 sq.; *Kittredge G. L.* Witche-Raft in Old and New England. Cambridge (Mass.), 1929. P. 201 sq.; ср.: Handworterbuch des deutschen Anerglaubens. S. v. Schlinge, Nets, etc.; в фольклоре – *Thomson S.* Motif-Index. Vol. II. P. 313.

[73] Все должно быть раскрыто и развязано, чтобы облегчить роды (см.: *Frazer J.* Op. cit. P. 296 sq.), но, с другой стороны, у калмыков для защиты роженицы от демонов принято вешать в юрте сеть (см.: *Frazer J.* Folklore... Vol. III. P. 473). Свадебная церемония может быть нарушена с помощью магических вервий и узлов (см.: *Frazer J.* Taboo... P. 299 sq.). Умирающий не может расстаться с жизнью до тех пор, пока дверь в доме закрыта на замок или задвижку, кое-где расшивают саван, чтобы обеспечить покой душе усопшего. В то же время на Новой Гвинее вдовы носят узелки в знак траура и для защиты от душ покойников (см.: *Frazer J.* The Belief in Immortality. London, 1913. Vol. 1. P. 241, 249, 260, 274). С той же целью связывают покойных (см.: *Frazer J.* La Crainte des morts. Paris, 1935. P. 53 sq.), хотя значение этого обычая куда сложнее.

Ко второй категории можно отнести все случаи применения узлов для исцеления больных, защиты от демонов, сохранения магической жизненной силы. Уже в древности[74] перевязывали для исцеления пострадавшую часть тела, а в народной медицине этот способ используется до сих пор[75]. Еще больше распространен обычай защиты от болезней и демонов с помощью узлов, ниток и вервий[76], особенно во время родов[77]. Почти всюду на свете люди носят на себе узелки в качестве амулетов[78]. Показательно, что узлы и нити применяются в свадебных обрядах для защиты новобрачных от порчи, хотя те же самые узлы, как мы видели, могут им повредить[79]. Но такая амбивалентность наблюдается во всех магико-религиозных обрядах с применением узлов и вервий. Узлы вызывают болезнь и они же исцеляют ее, нити и узелки наводят порчу и снимают ее, они мешают родам и помогают им, они оберегают новорожденных и вредят им, они насылают смерть и отгоняют ее. В общем, суть всех этих магических и магико-медицинских обрядов — та или иная направленность силы, проявляющейся во всяком связывании, во всяком узле. Направленность эта может быть положительной или отрицательной, понимается ли она в «добродетельном» или «злокозненном» смысле «защиты» или «нападения».

Магия и религия

Все эти верования и обряды уводят нас в область *магического* мышления. Но, приняв зависимость этих народных практик от магии, вправе ли мы рассматривать общую символику связывания как исключительное творение магической ментальности? Мы не думаем, чтобы это было так. Даже если обряды и символы связывания у индоевропейцев включают в себя хтонико-лунарные элементы и, следовательно, пропитаны магическими влияниями — что остается под сомнением, — нужно еще дать объяснение документам, отражающим не только подлинный религиозный опыт, но и общее понятие о человеке и мире, основывающееся не на магии, а на истинной *религии*. Например, рассмотренные нами месотопотамские данные в своей целокупности несводимы к магической интерпретации. У евреев все это проступает еще отчетливей, хотя в Библии упоминаются узы смерти (например, «Цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня», *2 Цар.* 22: 6; ср. *Пс.* 17: 6; «Объяли меня

---

[74] *Каушитаки самхита*, XXXII, 3; Caland // Altindische Zauber-Ritual. Amsterdam, 1900. P. 104; *Thompson R. C.* Semitic magie, its origins and development. London, 1948. P. 165 sq.

[75] *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 29, № 1, 31; *Frazer J.* Taboo. P. 301 sq.

[76] Ассирия: *Tompson R. C.* Op. cit. P. 171; *Furlani G.* La Religione babilonese-assira. Bologna, 1929. P. 166; Китай, Индия: *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 39.

[77] Индия: *Crooke W.* Op. cit. Vol. 2. P. 36; *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 39; Африка: *Idem.* P. 41.

[78] См.: *Frazer J.* Taboo. P. 308 sq.; *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 52 sq.

[79] См.: *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 52 sq.

болезни смертные, муки адские постигли меня; я встретил тесноту и скорбь. Тогда призвал я имя Господне: Господи, избавь душу мою. Милостив Господь и праведен, и милосерд Бог наш. Хранит Господь простодушных: я изнемог, и Он помог мне», *Пс.* 114: 3 – 6). Но ужасный владыка этих уз – сам Яхве, и пророки живописуют Его с сетями в руках для наказания грешников: «Когда они пойдут, Я закину на них сеть Мою; как птиц небесных низвергну их; накажу их, как слышало собрание их» (*Ос.* 7: 12); «И раскину на него сеть Мою, и будет пойман в тенета Мои, и отведу его в Вавилон, в землю Халдейскую» (*Иез.* 12: 13; ср. 17: 20); «Так говорит Господь Бог: Я закину на тебя сеть Мою в собрании многих народов, и они вытащат тебя Моею мрежею» (там же, 32: 3). А вспомним подлинный и глубокий религиозный опыт Иова, пользующегося тем же образом для выражения всемогущества Господня: «...знайте, что Бог ниспроверг меня и обложил меня Своею сетью». (*Иов.* 19: 6). Иудео-христиане, знавшие, что «сатана связывает больных» (напр., *Лк.* 13: 16), говорили, однако, о Верховном Божестве как о «властелине»; у того же народа с магико-религиозной многозначительностью этих уз: узы смерти, болезни, колдовства – но наряду с этим и узы Божьи[80]. «Сеть расставлена на все живое», писал рабби Акиба (Пирке Абот, 3, 20)[81]. Какое удачное выражение! Ведь оно отражает не только всецело магический или религиозный взгляд на жизнь, но всю сложность положения человека в мире, или, используя модную теперь терминологию, всю сложность «условий человеческого существования».

В самом деле, выражение «нить жизни» часто символизирует человеческую судьбу. «Нить их жизни (букв.: «вервь их палатки») порвалась!»[82] – восклицает Иов (4: 21; ср. 7: 6). Ахилл, подобно всем смертным, с рождения обречен на муки, выпряденные для него из льна судьбы (*Илиада*, 20, 128; ср. 24, 210). Богини Судьбы сучат нить человеческой жизни: «Мы предоставим его судьбе, которую выпряли ему печальные пряхи в час, когда он появился на свет» (*Одиссея*, 7, 198)[83]. Более того, сам Космос представляется некой тканью, огромной сетью. В индийской мифологии Вселенная соткана воздухом (*вайю*), соединившим как бы нитью этот мир с миром иным, а также всех существ (*Брихадараньяка упанишада*, III, 7, 2), подобно тому как дыхание (*прана*) соткало человеческую жизнь. «Кто выткал в нем дыхание?» – вопрошает *Атхарваведа* (X, 2, 13). Из всего этого следует, что такого рода запутанная символика отражает две главные идеи: с одной стороны, что в Космосе, как и в человеческой жизни, все связано незри-

---

[80] Следовательно, мы вправе предположить, что ведические намеки на сети Варуны отражают религиозный опыт, подобный опыту Иова.

[81] См. также: *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 11

[82] В синодальном переводе: «Они умирают, не достигши мудрости». *(Примеч. перев.)*

[83] Ср.: *Овидий.* Героиды. 15, 82. См. гл. о лунарных мифологиях и ритуалах в: *Элиаде М.*Очерки... С. 154 и сл.

мыми узами и что, с другой стороны, некоторые богини[84] представляются владычицами этих уз, составляющих в конечном счете всю обширную «сеть» Космоса.

Этимология лишь в редких случаях может подсказать решающий аргумент в решении сложных проблем, касающихся происхождения религии и магии, но подчас она бывает поучительной. Шефтелович и Гюнтерт напоминают, что во многих языковых семействах слова, обозначающие «связывание», равным образом употребляются и для обозначения колдовства: например, тюрко-татарский корень *баг, баж, бож* обозначает одновременно «колдовство» и «привязь, вервь»;[85] греческое слово καταδέω значит «крепко связывать», а также «колдовать, завязывая узы» (откуда греческое «вервь, науз»; *Греч. надп.*, Ш, 3, с. V);[86] латинское *fascinum,* «чара, колдование» родственно словам *fascia*, «связка, пучок» и *fascis* (то же значение); *ligare*, «связывать», *ligatura*, «связывание» можно понимать и как «колдовать», «колдовство» (ср. румынское *legatura,* «связывание» и «чародейство»); санскритское *юкти* буквально значит «запрягать», «привязывать», но может употребляться в смысле «магических уз», а силы, даруемые йогой, иногда понимаются как колдовские действия посредством связывания[87]. Здесь мы имеем дело с крайним случаем «специализации»: околдовать — значит связать магическим способом, при помощи чар. Этимологически слово *religio* также обозначает некую форму «привязанности» к божеству, но было бы опрометчиво, как это делает Гюнтерт[88], понимать *religio* в смысле колдовства. Мы уже говорили, что и религия и магия содержат в себе один и тот же элемент связывания, но в разной степени интенсивности и, что самое главное, с противоположной направленностью.

Символика «экстремальных ситуаций»

Многие другие символические комплексы описывают почти в одних и тех же выражениях структуру Космоса, «положение» человека в мире. Вавилонское слово *маркашу*, «связь, вервь», обозначает в мифологии «космический принцип, объединяющий все сущее», а также «силу

[84] По большей части — хотя и не всегда — это лунарные или лунарно-хтонические божества.

[85] См.: *Vamnery H.* Die primitive Kultur des turrotatarischen Volkes. Leipzig, 1879. S. 246. Понятие расколдовывания передается выражением «избавлять от уз»; в языке йоруба слово *эди*, «узы» имеет также смысл «магии», а в языке *эва* слово *возеса*, «амулет», обозначает еще и «развязывание» (*Ellis A. B.* Yoruba Speaking peoples. London, 1894. P. 118).

[86] См.: *Scheftelowitz J.* Op. cit. P. 17.

[87] Например, в Махабхарате (XIII, 41,3 sq.), где Випула «покорил чувства узами йоги» (*бабандха йогабандхаик са тасиях сарвендрияни сах*). См.: *Eliade M.* Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris; Bucarest, 1936. P. 151. См. также: *Coomaraswamy A. K.* «Spiritual Paternity» and «Puppet-Complex» // Psychiatry. 1945. Vol. VIII. № 3. August. P. 25 — 35.

[88] *Güntert H.* Op. cit. P. 130.

божественного закона, которая сплачивает всю Вселенную воедино»[89]. Сходным образом выражается Чжуан-цзы, говоря о *дао* как о «цепи, связующей все Творение»[90], что напоминает индийскую космологическую терминологию. С другой стороны, под «узлом» понимается иногда лабиринт, который должен быть «развязан»; это понятие включается в ритуально-метафизический ансамбль, содержащий идеи трудности, опасности, смерти и посвящения;[91] в ином плане сходные выражения употребляются, когда идет речь об «освобождении» от иллюзий (в Индии они обозначаются, как и магия Индры, словом *майя*): мы стараемся избавиться от пелены морока, развязать узлы существования и т. д. Это наводит на мысль, что положение человека в мире, с какой точки зрения его ни рассматривай, неизменно выражается ключевыми словами, несущими в себе идеи скованности, связи, привязанности и т. д. Человек пользуется узелками, амулетами, чтобы предохраниться от наузов, завязанных демонами и колдунами; в религиозном плане он чувствует, что связан, пойман в сеть Богом, но и смерть тоже связывает, конкретно (труп связывают веревками) или метафизически (демоны связывают душу покойного). Более того: жизнь сама по себе — это ткань (иногда магическая ткань вселенского размера, *майя*) или нить, на которой держится существование любого из смертных. Эти различные точки зрения имеют между собой много общего: всюду высшей целью человека является освобождение от этих уз, мистическое посвящение в лабиринте, во время которого неофит учится развязывать символический узел лабиринта, чтобы сделать то же самое, когда его душа вступит в лабиринт после смерти, которой соответствует философское, метафизическое посвящение, призванное разорвать покров невежества, освободить душу от уз существования. Известно, что индийская мысль пронизана этой тягой к освобождению и что наиболее характерная для нее терминология сводится к таким двойственным формулам, как «связанный — освобожденный», «скованный — раскован-

---

[89] *Landon S.* Semitic Mythology. Boston, 1931. P. 109. Многие вавилонские храмы назывались *маркаш шаме у иршити*, «связь между Небом и Землей»; ср.: *Burrows E.* Some cosmological pattern in babilonian religion // Labirinth. II. London, 1935. P. 47 — 48. Древнее шумерское выражение, обозначающее храм, — это «*димгал* страны». Барроуз предлагает свой перевод «Great binding post» («Великий столп, соединяющий миры»); *дим* — «столп», но также и «связь». Символика «связи» включена в столь обширный ансамбль, что ее следует считать символикой Центра.

[90] The link of all Creation / Ed. Cooper Hughes. Everyvans Library. P. 193. Иероглиф, переданный словом «*link*» (цепь), может означать зависимость, связь, цепь, вервь и т. д. Ср.: *Coomaraswamy A. K.* The iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «concatenation» // Art Quaterly. 1944. Spring. P. 127. № 19.

[91] Ср. лабиринты в форме узлов в погребальных обрядах и верованиях жителей Малекулы; *Deacon B. A.* Geometrical Drawnings from Malecula and other Islands of the New Hebrides // Journal of the Anthropological Institut. 1934. Vol. LXVI. P. 129 — 175; *Idem.* Malekula. A vaniching people of the New Heb-Rides. London, 1934. P. 340, 649 sq.

ный», «опутанный — свободный от пут» и т. д.[92] Подобные формулы использовались в древнегреческой философии: пленников в пещере Платона удерживают цепи, мешающие им двигаться и поворачивать голову (*Государство*, VII, 514 и сл.). «После своего падения, — пишет Плотин, — душа была схвачена и заключена в оковы; она, как уверяют, находится в гробнице и темнице, но, обратившись к собственным мыслям, может избавиться от цепей...» (*Эннеады*, IV, 8, 4; ср. IV, 8, I: «Путь к разуму освобождает душу от оков»).

Эта многозначительность комплекса связывания, прослеженная нами в плане космологическом, магическом, религиозном, инициационном, метафизическом и сотериологическом, обусловлена скорее всего тем фактом, что человек прозревает в этом комплексе нечто вроде архетипа своего собственного положения в мире. Исходя из этого, он прежде всего задается проблемой философской антропологии, в которой чисто философские поиски облегчаются с помощью документов, касающихся тех или иных экстремальных ситуаций архаического человека, ибо если современная мысль и ставит себе в заслугу «открытие конкретного человека», не менее верно и то, что производимые ею анализы касаются в основном условий существования современного человека западного мира и что, таким образом, она грешит отсутствием универсализма, своего рода гуманитарной провинциальностью, в конечном счете однообразной и бесплодной.

С другой стороны, комплекс связывания составляет проблему, в высшей степени интересную для истории религий. Не только в области соотношений, открываемых ею между магией и религией, но в особенности и потому, что она показывает нам обилие магико-религиозных форм и их «физиологию»: мы словно бы присутствуем при архетипическом связывании, стремящемся свершиться как в разных областях магико-религиозной жизни (космология, мифология, колдовство и т. д.), так и на различных уровнях каждой из этих областей (например, большая магия и магия малая, агрессивная и защитная, и т. д.). В известном смысле можно даже говорить, что если страшный властитель, *будь он фигурой исторической или историзированной, старается подражать своему божественному прототипу, богу-связывателю, то любой колдун, в свою очередь, подражает страшному властителю и его трансцендентному образцу*. С морфологической точки зрения не существует непроходимой пропасти между Вритрой, сковывающим Воды, Варуной, налагающим узы на преступников, демонами, завлекающими свои жертвы или освобождающими их от оков других колдунов. Суть всех этих действий одна и та же. При современном состоянии наших знаний нелегко уточнить, является ли это единообразие результатом подражаний, истори-

[92] См.: *Eliade M.* Les technique... В своей статье «The iconography of Dürer's "Knots..."» Ананда Кумарасвами рассматривает метафизическое значение узлов и их бытование в народном искусстве, а также в творчестве некоторых мастеров Средневековья и Возрождения.

ческих заимствований (в том смысле, какой придает этой формуле историко-культурная школа), или она объясняется тем фактом, что все эти действия проистекают из *самого положения человека в мире*, то есть являются вариантами одного и того же архетипа, последовательно воплощающегося в многочисленных разнообразных культурных планах и регионах. Кажется достоверным, что, по крайней мере, в некоторых комплексах (например, индоевропейский комплекс магической власти) мы имеем дело с ритуально-мифическими ансамблями, родственными друг другу исторически. Но историческая реальность индоевропейского комплекса связывания не обязательно предполагает, будто все остальные магико-религиозные обряды и верования, распространенные по всему свету и относящиеся к сходному комплексу, обязательно тоже должны быть «историческими» (то есть проистекать из тех же источников, относящихся к жизни предков, или основываться на прямых и косвенных влияниях, заимствованиях и т. д.). Чтобы уточнить нашу мысль, добавим, что если частный случай, связанный с индоевропейской мыслью, не влечет такого заключения со всей определенностью, он и не опровергает его, так что вопрос этот, по существу, остается открытым.

Символика и история

В качестве сравнения можно привести аналогичный случай: комплекс ритуального восхождения и магического полета. Если и можно подметить некоторые исторические соотношения между различными верованиями и системами (ритуальными, мистическими и т. д.), включающими в себя восхождение в качестве одного из основных элементов[93], то морфология восхождения и символика полета во многом превосходит эти исторические параллели. Даже если со временем удается определить исторический источник, из коего проистекают все эти ритуалы и социальные символы восхождения, даже если мы когда-нибудь получим возможность уточнить механизмы и этапы их распространения, перед нами остается еще одна задача: объяснить символику снов о восхождении, эстетических грез и видений, не только сконцентрированных вокруг комплекса восхождения и полета, но и представляющих этот комплекс уже сформировавшимся и наделенным теми же значениями, которыми обладают обряды, мифы и *философумены*, связанные с восхождением. В других книгах мы наметили пути, ведущие к такому сравнительному исследованию[94]. Ограничимся же заключением, что здесь мы имеем дело с внеисторическими выражениями одной и той же архетипической символики, связно и систематически представленной как в плане подсознания (сновидения, галлюцинации, сны на-

[93] См.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 137 sq., 269 sq., 362 sq., 423 sq. et passim.

[94] *Eliade M.* Durohana and the «Waking dream» // Art and Thought: A volume in honor of the late Dr. A. K. Coomaraswamy. London, 1947. P. 209 – 213.

яву), так и на сознательном и сверхсознательном уровне (эстетическое видение, обряды, *философумены*). Подчеркнем кстати, что проявления бессознательного и подсознательного представляют собой структуру и систему ценностей, превосходно согласующихся с проявлениями сознательными; и поскольку эти последние поддаются осмыслению, в том смысле, что заключенные в них ценности могут быть оправданы логически, можно говорить о логике под- или надсознательной, которая не обязательно противоречит логике нормальной, то есть классической, или логике здравого смысла. В качестве предварительной гипотезы допустим, что, по крайней мере, какая-то область подсознательного управляется теми же архетипами, которые равным образом руководят сознательными и сверхсознательными процессами, организуют их. Исходя из этого факта, мы имеем право рассматривать многочисленные варианты какого-либо символического комплекса (в данном случае комплекса восхождения или связывания) как бесконечную череду форм, которые в различных планах сновидения, мифа, обряда, теологии, мистики, метафизики и т. д. стремятся реализовать архетип.

Разумеется, все эти формы не являются спонтанными, они не зависят непосредственно от идеального архетипа; многие из них можно считать историческими в том смысле, что они – результат развития уже существовавшей формы или подражания ей. Некоторые варианты колдовства посредством связывания суть не что иное, как гнусное обезьянничество; создается впечатление, будто они копируют в своем узком плане уже существующие исторические формы, чтобы как можно ближе соприкоснуться со своим архетипом, даже если он реализован в каком-то вторичном, незначительном плане: этот феномен наблюдается повсюду в религиозной истории человечества. Любая местная богиня стремится стать Великой Богиней, любая деревушка – Центром Мира, любой колдун изо всех сил старается выдать себя за Всемирного Владыку. Именно это стремление к архетипу, к воссозданию совершенной формы, копиями которой, подчас довольно бледными, являются обряды, мифы или божества, и делает возможным само существование истории религий. Без этого стремления религиозно-магический опыт без конца порождал бы ослепительные и мимолетные формы богов, мифов, догм и т. д., и наблюдатель в таком случае имел бы дело с мешаниной все новых и новых типов, исключающих всякую возможность упорядочивания. Но, единожды реализованная, историзированная, религиозная форма старается освободиться от условий своего места и времени, стать всеобщей, слиться с архетипом. Наконец, «империализм» победоносных религиозных форм тоже объясняется этой тенденцией, стремящейся довести всякую иерофанию или теофанию до состояния Всецелости, то есть исчерпать в самих себе проявление сакрального, воплотить всю его необъятную морфологию[95].

Каковы бы ни были эти общие взгляды, вполне возможно, что рели-

[95] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 406.

гиозно-магический комплекс связывания и впрямь соответствует определенному архетипу или целому созвездию архетипов (мы отметили некоторые из них: ткань Космоса, нить человеческой судьбы, лабиринт, цель существования и т. д.). Двусмысленность и разнородность мотивов связывания и узлов, а также освобождения от уз служит подтверждением того, насколько многочисленны и разнообразны планы, в которых эти архетипы реализуются. Это не значит, разумеется, что внутри огромной массы фактов, имеющих отношение к рассматриваемым религиозно-магическим комплексам, невозможно различить некоторых *исторически однородных* ансамблей и что мы вправе считать их не связанными друг с другом или не проистекающими из одного источника. Это и старались с разных точек зрения доказать Гюнтерт, Дюмезиль и А. Клосс на материалах индоевропейского региона. Не во всем можно согласиться с Клоссом, когда этот ученый, верный установкам венской историко-культурной школы[96], старается установить историческую зависимость определенного обряда или мифа индейцев или меланезийцев от источника, породившего также индоевропейские формы. Более правдоподобна его гипотеза о кавказском происхождении ритуального индоевропейского комплекса связывания:[97] народам финно-угорской и тюркско-татарской группы неизвестны обряды связывания, что скорее всего указывает на более южное происхождение этого комплекса. В самом деле, ближайшие соответствия грузинскому мифу о цепях Белого Георгия (см. выше) можно обнаружить в Индии. С одной стороны, это железное ожерелье, которое носит на шее колдун племени гонда[98] в течение девяти дней во время праздника в честь Кали-Дурги (праздник этот именуется *эвара*, его название происходит от слова *джавара*, что на хинди значит «овес», и указывает на аграрное происхождение данной церемонии); с другой стороны, железные ожерелья украшают женские идолы и статуи «прото-Шивы», найденные в Мохенджо-Даро[99]. Было бы, разумеется, опрометчиво предполагать непосредственную преемственность современного обряда гонда по отношению к протоисторической культуре долины Инда, но сопоставление этих фактов, произведенное В. Копперсом, не лишено интереса[100].

---

[96] Историко-культурная школа В. Шмидта и В. Копперса внесла ценный вклад в изучение истории религий, но ее тезисы, доведенные до крайности, упираются в такую «историоризацию» человека, которая практически отрицает всякую спонтанную духовность. Если и невозможно представить себе человека иначе чем существо историческое, тем не менее нельзя отрицать, что по самой своей природе он противится истории всеми способами, стараясь упразднить ее и вновь обрести вневременной рай, где его положение будет не столько «историческим», сколько «антропологическим». См. наст. изд.: «Миф...»

[97] *Closs A.* Op. cit. P. 643.

[98] См.: *Koppers W.* Zentralindische Fruchtbarkeits-riten und ihrt Bezeihungen zur Induskultur // Geographica Helvetica. Heft, 1946. Vol. I. S. 165–177.

[99] Ibid.

[100] Что касается ритуальной роли узлов в религиях эгейского мира (*Evans A.* The palace of Minos. Vol. 1. P. 430 sq.), то она еще далека от разрешения: отрицавшая-

Однако распространенность мотивов верви, узла и т.д. в архаических слоях месопотамского региона еще ждет объяснения. Является ли она побочным вариантом, которому, в отличие от того, что происходило у индоевропейцев, не удалось сложиться в ритуально-теологическую систему, довлеющую над всей совокупностью религиозной жизни, — вариантом, которому в таком случае предстояло бы множиться до бесконечности, проявляя то свои божественные, то демонические черты, воспринимаемые любым божеством, используемые любым колдуном? Одно можно сказать наверняка: только у индоевропейцев комплекс связывания был органично включен в саму структуру божественной или человеческой «ужасной власти» и только у них — как это показали в особенности исследования Дюмезиля — наличествует *связная система* со всеми ее приложениями в ритуальном, мифологическом и теологическом плане. Но даже у индоевропейцев эта *система*, сконцентрированная вокруг понятия об «ужасном владыке», не смогла исчерпать творческой мощи религиозно-магических форм и символики, относящейся к связыванию. Именно это мы хотели доказать на предыдущих страницах, и не только доказать, но и найти объяснение этому факту в плане магии, мифологии и религии: он обязан своим происхождением либо самой ситуации человека в Мире (спонтанное зарождение), либо более или менее рабскому подражанию уже существовавшим формам (исторический генезис). Но, какое бы из этих объяснений ни принять, сложность индоевропейских понятий об «ужасном владыке» не подлежит сомнению. Мы начинаем постигать предысторию этих понятий, различать в ней черты, заимствованные из иных религиозных традиций. Возможно, было бы неправомерно определять данную концепцию как чисто магическую, хотя сама ее структура часто подталкивает нас к этому: с одной стороны, мы подчеркиваем наличие в Индии космологических и метафизических ценностей, относящихся к связыванию Варуной и Вритрой; с другой — религиозный опыт, порожденный у евреев тем же самым комплексом, — все это доказывает, что чистейшая и глубочайшая религиозная жизнь может находить поддержку даже в сетях грозного с виду Бога-вязателя[26*].

ся М.-П. Нильсоном, который сводил ее к чисто декоративным мотивам (Minoan-Mycenian Religion. Lund, 1927. P. 137, 349), эта ритуальная функция была недавно подтверждена Акселем Персоном: The Religion of Greece in prehistoric times. Berkeley; Los Angeles. P. 38, 68. Ср. также: *Picard Ch.* Les Religions préhellenistiques. Crète et Mycènes. Paris, 1948. P. 194 — 195.

Глава IV

ЗАМЕТКИ О СИМВОЛИКЕ РАКОВИН

Луна и Воды

Двустворки, морские раковины, улитки, жемчужницы представляют равный интерес как с точки зрения акватической космологии, так и сексуальной символики. Все они причастны величественным таинствам, связанным с Водой, Луной и женщиной; кроме того, в силу различных причин они являются эмблемами этих сил: неоспоримо сходство между морской раковиной и женскими детородными органами, тесная взаимосвязь существует между устрицами, водами и луной; наконец, бросается в глаза гинекологическая и эмбриологическая символика жемчужины, зародившейся в перловице. Вера в магические свойства устриц и раковин распространена по всему свету, начиная с доисторических эпох и кончая современностью[1]. Символика, лежащая в основе таких представлений, возможно, принадлежит к глубочайшему слою «первобытного» мышления. Интерес к ней постоянно обновляется, она перетолковывается так и этак, устрицы и раковины используются в аграрных, брачных и похоронных обрядах, в качестве украшений для одежды, в некоторых декоративных мотивах, даже если их религиозно-магическое значение полузабыто или искажено. У некоторых народов раковины играют декоративную роль, т. к. их магическая ценность полностью предана забвению. Жемчуг, служивший некогда эмблемой творческой силы или символом трансцендентной реальности[27*], сохранился на Западе только в качестве драгоценного камня. Непрерывная

---

[1] Кунц и Стивенсон собрали значительный документальный материал, касающийся распространения жемчужниц: *Kunz G. F., Stevenson Ch. H.* The Book of the Pearle. L., 1908. См. также: *Jarson J. W.* The geographical distribution of the use of Perarls and Pearl-schells. Manchester, 1916; эта брошюра, переизданная в томе «Shells as Evidence of the migration of Early Culture» (Manchester, 1917), дополняет информацию Кунца и Стивенсона. Основные библиографические сведения о магической роли раковин см. в ст.: *Hildburgh W. L.* Cowrie-shells as amulets in Europe // Folk-Lore. 1942–1943. Vol. 53–54. P. 178–195. Ср. различные публикации на эту тему: *Murray M. A.* The meaning of Cowrieshell // Man. 1939. Oct. № 165. P. 167; № 61. P. 50 – 53 (*Singer K.* Cowrie and Baubo in early Japan: снимок японской статуэтки эпохи неолита, представляющей из себя уподобление раковины вульве); № 78 (*Meek C. K.* Cowrie in Nigeria); № 79 (*Jeffreys M. D. W.* Cowrie shells in British Camerun: опровержение гипотезы Муррея); № 101 (Balkans); № 102 (*Huttons J. H.* Naga Hills), № 187 (Gringson, Central Provinces, India); 1941, № 36 (*Meek C. K.* Nigeria); № 37 (Fidji. Egypte, Saxons); 1942, № 71 (*Jeffreys M. D. W.* Cowry, Nulvs, Eye).

деградация его символики будет отчетливо показана в конце нашего изложения.

Иконографический ансамбль «воды — раковины» обильно представлен в искусстве доколумбовой Америки. Рельеф «Тула» из Паленке изображает богиню среди Вод, в которых плавают двустворки, спиралевидные моллюски, моллюски в виде двойных кругов[2]. В *Кодексе Нутталла* преобладают мотивы Воды — Рыбы — Змеи — Краба — Раковины[3]. В *Дрезденском кодексе* нередки изображения водных струй, то вытекающих из ракушек, то наполняющих сосуды, сплетенные из змей[4]. Мексиканский бог грозы носил золотую цепь, с которой свешивались мелкие морские ракушки;[5] бог Луны имел в качестве символа крупную морскую улитку[6].

В Древнем Китае символика двустворки сохранилась еще лучше: раковины в ней отражали сакральные силы Луны и в то же время акватические энергии. В трактате *Лю ши шун цю* (III в. до Р. Х.) говорится: «Луна — корень всех вещей, относящихся к *инь*; когда же луна помрачается (в последнюю ночь лунного цикла), раковины пусты, им не хватает энергии *инь*»[7]. Мо-цзы (V в. до Р. Х.), заметив, что раковина-перловица *пань* размножается без участия самца, добавляет: «Следовательно, если *пань* может порождать жемчужину, то это лишь потому, что она умеет сосредоточивать всю свою энергию *инь*»[8]. «Луна, — пишет Лю Нян (II в. до Р. Х.), — порождение силы *инь*. Оттого-то мозг у рыб уменьшается в безлунные ночи, а спиралевидные одностворки теряют свою мякоть, когда луна мертва». Тот же автор добавляет в другой главе: «Двустворки, крабы, жемчужницы и черепахи растут и умаляются вместе с луной»[9].

Инь, помимо прочего, соответствует женской, лунарной, влажной космической энергии. Избыток активной *инь* в каком-либо месте подстегивает женскую страсть и побуждает «похотливых женщин соблазнять мужчин» (*И шу шю*, гл. 54)[10]. Существует мистическое соответствие между обоими мистическими началами — *инь* и *ян* — и человеческим обществом. Колесница императора украшалась нефритом (символом *ян*), колесница

---

[2] *Penafiel.* Monumentos del arte mexicano antiguo. P. 154; перепечатка в: *Weiner L.* Mayan and Mexican origins. Cambridge, 1926. Pl. IV. Fig. 8.

[3] *Weiner L.* Op. cit. Pl. IV. Fig. 13; Pl. VII. Fig. 14, воспроизведения рисунков из «Кодекса Нутталла» (P. 16, 36, 43, 49).

[4] Codex Dresdensis. P. 34 sq.; см. также: *Weiner L.* Op. cit. Fig. 112 — 116.

[5] *De Sahagun B.* Historia general de las cosas de Nueva España. Mexico, 1896. T. I. Ch. 5; *Weiner.* P. 68. Fig. 75.

[6] *Jackson J. W.* The Aztec Moon-cult and its relation to the Chank-cult on India // Manchester Memoirs. Manchester, 1916. T. 60. № 5. P. 2.

[7] *Karlgren B.* Some fecundity symbols in ancient China // The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. Stockolm, 1930. № 2. P. 36.

[8] Ibid.; см. также: *Granet.* Danses et Légendes de la Chine ancienne. Paris, 1926. P. 480, 514, etc.

[9] *Groot J. J. de.* Les Fêtes annuellement célébrées à Emoui. Etude concernant la religion populaire des Chinois. Paris, 1886. T. II. P. 491. Соотношения между луной и водой: p. 488 sq. Влияние Луны на жемчуг: p. 490 sq.

[10] *Karlgren B.* Op. cit. P. 38.

императрицы — перьями павлина и раковинами (эмблемы *инь*). Ритмы космической жизни следовали своим естественным чередом, пока циркуляция обоих противоположных и взаимодополняющих принципов осуществлялась без помех. Сунь-цзы писал: «Если нефрит родится в горах, горные деревья плодоносят; если глубокие воды порождают жемчужины, трава на их берегах не иссыхает»[11]. Ниже мы увидим, что та же символическая пара «нефрит — жемчужина» играет роль в китайских погребальных обрядах.

В античности высказывались аналогичные взгляды относительно влияния лунных фаз на раковины.

«Luna alit ostrea et implet echinos, miribus fibras et jecur addit», — говорил Луцилий: «Луна вскармливает устриц, насыщает морских ежей, дает силу и крепость двустворкам» (Плиний. *Естест. ист.*, II, 41, 3). Авл Геллий (*Аттические ночи*, XX, 8) заодно с другими утверждал, будто сам был свидетелем подобных явлений. Эта паранаучная традиция, наследие древней символики, чей смысл был уже утрачен, просуществовала в Европе до XVIII века[12].

Символика плодородия

Вера в магические свойства двустворок и морских раковин была основана не только на акватическом происхождении их лунной символики, но — и еще в большей мере — на их сходстве с вульвой[13]. Аналогия эта нередко сквозит в самих терминах, которыми обозначаются некоторые двустворчатые моллюски; свидетельством тому древнее датское слово *kudefisk*, «устрица» (*kude* — вульва). Уподобление раковины женскому детородному органу равным образом зафиксировано в Японии[28*;14]. Таким

---

[11] Ibid. P. 140.

[12] *Saintyves P.* L'Astrologie populaire. Paris, 1937. P. 231 sq.

[13] См.: *Aigremont.* Muschel und Schnecke alt Symbol der Vulva einst und jetzt // Anthropophysica, 1909. Vol. VI. P. 35—40; *Meyer J. J.* Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation. Zurich, 1937. T. I. P. 233. Ср. также журнал «Man», 1939—1942.

[14] Ср.: *Karlgren B.* Op. cit. P.34; *Andersson.* Children of the yellow earth. Studies in prehisoric China. London, 1934. P. 305. (Женский идол неолитической эпохи, опубликованный д-ром Куртом Зингером (Cowrie and Baubo in earby Japan. P. 51), представляет собой чудовищных размеров вульву или гигантскую раковину. Двустворка упоминается в мифе об О-Кунинуши. Согласно Курту Зингеру, идол может изображать Ама-но-Узуме-но-Микото, «Страшную небесную Деву», танцующую с задранным подолом, *usque ad partes privatas* («обнажив срамные части»), по выражению Чемберлена, и своим смехом выманивающую богиню солнца Аматерасу из пещеры, в которой та спряталась. Натуралисты XVIII века основывали свои конхиологические классификации на сходстве раковин с вульвой. Дж. Элиот Смит в своей книге «The revolution of the Dragon» (Manchester, 1919) приводит следующие строки из «Естественной истории Сенегала», написанной Адамсоном (XVIII в.): «Concha Venerea sic dicta est quia partem foemineam quodam modo repraesentat: externe quidem per labiorum fissuram, interne vero propter cavitatem uterum mentientem» (*лат.* «Раковина Венеры потому так названа, что некоторым образом похожа на женское лоно: внешне — благодаря складке губ, внутренне — из-за полости, напоминающей матку»).)

образом, морские раковины и двустворки оказываются причастными к магическим свойствам женской матки. В них проявляются и действуют творческие силы, брызжущие, подобно неиссякаемому источнику, из всякой эмблемы женского начала. Носимые на теле в качестве амулета или украшения, морские раковины и жемчужины насыщают женщину энергией плодородия, заодно оберегая ее от темных сил и порчи. Женщины племени акамба носят пояса, украшенные ракушками, снимая их только после рождения ребенка[15]. В Центральной Индии девушки надевают ожерелья из морских раковин;[16] в современной индийской народной медицине жемчуг, растолченный в порошок, употребляется как укрепляющее и возбуждающее средство:[17] вот лишний пример «научного» и конкретного применения полузабытой архаической символики.

Космологическая функция и магическая ценность жемчуга были известны еще в ведические времена. Один из гимнов *Атхарваведы* (IV, 10) гласит:

Рожденная из воздуха от ветра,
От блеска молнии,
Пусть эта рожденная золотом раковина –
Жемчужина спасет нас от беды!

Ты возникла с вершины
Светлых пространств, из океана.
Поразив раковиной ракшасов,
Мы одолеем пожирателей.

Раковиной (мы одолеем) болезнь, нищету,
Раковиной (мы одолеем) также саданв.
Пусть всеисцеляющая раковина –
Жемчужина спасет нас от беды!

Рожденная в небе, рожденная в океане[29*],
Принесенная с моря,
Эта рожденная золотом раковина
Для нас амулет, продлевающий жизнь.

Рожденный из океана амулет,
Рожденное из тучи солнце
Да спасет нас повсюду
От дротика богов и асуров!

Ты одна из пород золота,
Ты родилась от Сомы.

---

[15] См.: *Andersson.* Children of the yellow earth. P. 304. См. также: *Meek C. K.* // Man. 1940. № 78.

[16] См.: *Andersson.* Op. cit. P. 304. Девушки племени тиажи носят раковину как символ своей чистоты; потеряв это украшение, они должны отказаться от него навсегда.

[17] *Kunz G. F., Stevenson Ch. H.* The Book of the Pearl. Calcutta, 1881. P. 309.

Ты *приметха* на колеснице,
Ты блестишь на колчане.
Пусть продлит она нам сроки жизни!

Кость богов стала жемчужиной.
Имея душу, она движется в глубь вод.
Ее я привязываю тебе для жизни, для блеска, для силы,
Для долголетия в сто осеней –
Пусть защитит тебя жемчужина![18]

Китайская медицина, со своей стороны, считает жемчуг превосходным снадобьем, способствующим плодородию и защищающим от женских болезней[19]. Согласно японскому поверью, мякоть некоторых моллюсков помогает при родах, отсюда их название: «раковины легких родов»[20]. В Китае беременным женщинам не советуется употреблять в пищу некоторые раковины, так как они могут вызвать преждевременные роды[21]. Устрицы же, содержащие исключительно элемент *инь*, считаются полезными для рожениц и порой сокращают время родов. Сходство между жемчужиной, таящейся в раковине, и плодом в материнском чреве засвидетельствовано рядом китайских авторов. В трактате «Пэй я» (XI в.) говорится о раковине *пань*: «беременная жемчужиной, она подобна женщине, носящей во чреве плод, вот почему ее называют "чрево жемчужины"»[22].

У древних греков жемчужина была эмблемой любви и брака[23]. Раковины же с доэллинских времен считались атрибутами Великих богинь[24]. Ожерелья из раковин посвящались Афродите на Кипре, где богиня появилась, родившись из пены морской (Плиний. *Естеств. ист.* IX, 30; XXXII, 5). Миф об Афродите, родившейся из морской раковины, был, возможно, распространен по всему Средиземноморью. Плавту была известна эта традиция; он цитирует в переводе строку Дифила: «Te ex concha natam esse autumnat»[25]. В Сирии эта богиня называлась «жемчужной госпожой», в Антиохии ее звали Маргарито[26]. Существование комплекса «Афродита-раковины» подтверждается, кроме того,

---

[18] Атхарваведа. Избранное / Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989. С. 104 – 105.

[19] См.: *Jackson J. W.* Shells as evidence of the migrations of early culture. P. 101; *De Groot.* The religions system of China. Leiden, 1898. T. I. P. 217, 277.

[20] См.: *Andersson.* Op. cit. P. 304.

[21] См.: *Karlgren B.* Op. cit. P. 36.

[22] Ibid. P. 36.

[23] *Kunz G. F., Stevensson Ch. H.* Op. cit. P. 307 sq.

[24] Ср.: *Picard Ch.* Les Religions préhellenistiques. P. 60, 80 etc.

[25] См.: *Deonna W.* Aphrodite à la Coquille // Revue Archeologique. 1917. Novembre-decembre. P. 399.

[26] См.: *Deonna W.* Op. cit. P. 400. Хуго Винклер настаивает на вавилонском происхождении греческого слова *маргаритес*, производя его от *маргаллитту* посредством перехода «л» в «р» (ср. Диглат – Тигр). Ср.: *Winckler.* Himmels-und Weltenbild der Babiloner. 2 ed. Leipzig, 1903. S. 58. № I. См. изложение гипотез относительно происхождения слова *маргаритес* в: Theologisches Wortenbuch zum Neuen Testament. Vol. IV. P. 476.

многочисленными изображениями, выгравированными на раковинах[27]. Несомненно, что уподобление раковины женскому лону тоже было известно древним грекам. Рождение Афродиты из раковины отображает мистическую связь между богиней и ее принципом. Эта символика рождения и возрождения одухотворяет ритуальную функцию раковин[28]. Благодаря своей животворной силе, а также в качестве эмблем вселенского лона раковины находили себе применение в погребальных обрядах. Эта символика возрождения не могла исчезнуть бесследно: раковины, символизировавшие воскрешение на многочисленных римских могильных памятниках, перешли в христианское искусство[29]. Впрочем, часто усопшая отождествлялась с Венерой и изображалась на саркофаге с обнаженной грудью и голубкой у ног;[30] это отождествление с архетипом вечно обновляющейся жизни превращало смерть в залог воскрешения.

Морские раковины, жемчужины, улитки встречаются повсюду в качестве эмблем любви и брака. Статуя Камадевы украшена раковинами[31]. В Индии оповещают о начале брачной церемонии, трубя в большую морскую раковину[32]. Та же самая раковина (*Turbinellf pyrum*) служит одним из основных символов Вишну. В одной из молитв раскрывается ее религиозная значимость: «В устье этой раковины покоится бог Луны, на ее боку пребывает Варуна, на хребте — Праджапати, на вершине — Ганга, Сарасвати и все другие священные реки трех миров, где, согласно повелению Васудевы, совершаются омовения. Эта раковина — глава брахманов. Так будем же поклоняться этой священной раковине. Слава тебе, священная раковина, да будешь ты благословенна среди всех богов, о рожденная морем, та, которую держит в руке Вишну. Мы поклоняемся священной раковине, мы обращаем к ней свои мысли. Возликуем же и возрадуемся!»[33]

У ацтеков улитка нередко символизировала зачатие, беременность и роды. Рассматривая XXVI таблицу *Ватиканского кодекса*, Кингсборо приводит объяснение, даваемое туземцами верованию в связь между

---

[27] *Deonna W.* Op. cit. P. 402.

[28] Ср.: «Dictionnaire des antiquités», (G. Kittel) s. v. Bucina, Forrerin Reallexicon, s. v. Muschelschmuck, Pauly-Wissova, s. v. Margaritae; Deonna. P. 406; *Bellucci G.* Parallèles ethnographiques. Pèrouse, 1915. P. 25 – 27; *Pestallozza U.* Sulla reppresentazione di in pithos areaico-beotico // Studie Materiali di Storia dell Religioni. 1938. T. XIV. P. 12 – 32; *Hoernes-Menghin.* Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. Wien, 1925. S. 319. Fig. 1 – 14 (фигурки в виде раковин, происходящие из Фракии).

[29] *Deonna W.* Op. cit. P. 408.

[30] Ibid. P. 409.

[31] *Meyer J. J.* Trilogic altindischer Machte und Feste der vegetation. Zurich, 1937. T. I. P. 29.

[32] *Jackson J. W.* Snell-Trumpets and their distribution in the Old and New World // Manchester Memoirs, 1916. № 8. P. 7.

[33] *Hornell.* The sacred Chant of India, Madras Fischeries Publications, 1914, приводится у: *Jackson J. W.* The Aztec Moon Cult. P. 2 – 3 и в: *Locard A.* Les Coquilles sacrées dans les religions indiennes // Annales du Musée Guimet. T. VII. P. 292 – 306.

моллюском (sea-snail) и родами: «как это морское существо появляется из раковины, так и человек рождается из материнского чрева»[34]. То же местное объяснение относится к таблице XI *Кодекса Геллериано-Ременсиса*[35].

Ритуальное употребление раковин

Посредством той же символики без труда объясняется употребление морских раковин, двустворок и жемчужин в различных религиозных ритуалах, инициатических церемониях и аграрных обрядах. Двустворки и жемчужины, помогающие при зачатиях и родах, способствуют также урожайности полей. Сила, присущая этим символам плодородия, проявляется на всех космических уровнях.

В Индии трубили в раковину во время храмовых церемоний, а также во время аграрных, свадебных и погребальных обрядов. В Сиаме жрецы трубили в раковины перед началом сева. На Малабарском побережье по случаю сбора первых плодов жрец появлялся из храма в сопровождении человека, трубившего в раковину. Такой же была ритуальная функция раковины у ацтеков: на некоторых рукописях изображается бог цветов и плодов во главе процессии, сопровождаемый жрецом, трубящим в раковину[36].

Мы уже видели, с какой точностью морские раковины и двустворки выражают символику рождения и возрождения. Инициатические обряды включают в себя символическую смерть и воскрешение посвящаемого; раковина в данном случае может служить столь же убедительным символом духовного возрождения (воскрешения), каким она является по отношению к плотскому рождению. Этим объясняется обряд некоторых индейских племен, когда во время инициации посвящаемый получает удары раковиной, ту же раковину ему показывают и в ходе его знакомства с космологическими мифами и племенными традициями[37]. Раковины вообще играли важную роль в религиозной жизни и магической практике многих племен американских индейцев[38]. В инициатических обрядах «Великого братства целителей» у оджибве и «Лекарей» виннебаго в качестве необходимого элемента используются раковины: ритуальная смерть и воскрешение посвящаемого свершаются с помощью магических раковин, хранимых в мешках из шкуры выдры[39].

Те же мистические связи, существующие между раковинами и посвятительными ритуалами, а также другими религиозными обрядами,

---

[34] *Jackson J. W.* The Aztec Moon Cult, passim; *Kingsborough.* Antiquities of Mexico. London, 1831 – 1848. T. VI. P. 203.

[35] *Kingsborough.* Op. cit. P. 122.

[36] *Jackson J. W.* Shell-Trumpets... P. 3–4.

[37] *Jackson J. W.* The Money-Cowry (Cyprea Moneta L.) as a sacred object among American Indians. Manchester Memoirs. 1916. T. 60. № 4. P. 5 sq.

[38] Ibid. P. 17 sq.

[39] См.: *Eliade M.* Chamanisme... P. 286 sq.

засвидетельствованы в Индонезии, Меланезии, на островах Океании[40]. Ворота в тоголезских деревнях украшаются идолами, чьи глаза сделаны из раковин; раковины же предлагаются им в качестве подношения[41]. В других краях раковины подносятся рекам, источникам, деревьям[42]. Религиозно-магическими свойствами раковин объясняется их присутствие в местах, где отправляется правосудие[43]. Как и в китайском обществе, в «первобытных» обществах эмблема, воплощавшая один из космических принципов, обеспечивала справедливое применение законов: в качестве символа космической жизни раковина была способна обнаружить любое отклонение от нормы, любое преступление, нарушающее мировые ритмы и, следовательно, общественный порядок.

В силу своего сходства с вульвой морские раковины и другие виды моллюсков являются действенным средством против всякой магии, против джеттатур и *mal'occhio* (дурного глаза). Ожерелья из раковин, украшенные ими браслеты и амулеты и даже их изображения защищали женщин, детей и скотину от сглаза, болезней, бесплодия и т. д.[44] Та же символика — уподобление раковины вселенскому источнику Жизни — была залогом ее разнообразной действенности: здесь и поддержание норм космической или общественной жизни, и обеспечение процветания и плодородия, и помощь роженице, и духовное возрождение неофита в ходе обряда инициации.

Роль раковины в погребальных обрядах

Сексуальная и гинекологическая символика морских раковин и двустворок включает в себя, как мы помним, и духовный смысл: второе рождение, совершающееся во время инициации, становится возможным благодаря тому неиссякаемому источнику, который питает космическое бытие. С этим же связана роль раковин и жемчужин в погребальных обрядах; покойный не теряет связи со вселенской силой, поддерживающей и направляющей его в течение всей жизни. Так, в китайских погребениях находят изделия из нефрита; насыщенный элементом *ян*, мужским, солнечным, сухим, нефрит по самой природе своей противостоит разложению. «Если закупорить золотом и нефритом «девять отверстий в теле покойного, его не коснется тление», — писал алхимик Гэ Хун[45]. А в трактате «Тао Хунцзин» (V в.) содержатся следующие уточнения: «Если, открыв старую гробницу, увидишь, что покойник выглядит как живой, знай, что внутри его тела и на самом теле не-

[40] *Jackson J. W.* Shell-Trumpets... P. 8, 11, 90; *Rivers W. H.* The history of Melanesian Society. Cambridge, 1914. T. I. P. 69, 98, 186; T. II. P. 459, 535.

[41] *Andersson.* Op. cit. P. 306.

[42] Ibid. P. 312.

[43] Ibid. P. 307.

[44] См.: *Selingman C. G.* Der böse Blick. Berlin, 1910. T. II. P. 126 sq.; 204 sq.

[45] См.: *Laufer B.* Jade, a study in chinese Archeology and Religion, Freud Museum. Chicago, 1912. P. 299, note.

мало золота и нефрита. Согласно установлениям династии Хань, императоры и вельможи погребались в одеждах, украшенных жемчугом, и со шкатулками из нефрита, предохранявшего их тела от разложения»[46]. Недавние раскопки подтвердили утверждение Гэ Хуна относительно нефрита, которым «закупоривают девять телесных отверстий», — утверждение, казавшееся сомнительным многим авторам[47].

Нефрит и жемчуг в равной мере способствуют обеспечению благой загробной участи; нефрит сохраняет тело от разложения, жемчужины и раковины приуготовляют покойного к новому рождению. Согласно Ли Цзы, гроб должен быть украшен «пятью рядами драгоценных раковин» и «подвесками из нефрита»[48]. Кроме двустворки *пэй* в китайских погребальных обрядах использовалась еще самая крупная и изящная из двустворок, *шэн*. Раковины эти помещались на дно гроба[49]. Шэнь Хуан объясняет этот обычай так: «Перед тем как опустить гроб в могилу, следует положить в него раковину *шэн*, чтобы уберечь от влаги»[50]. Жемчужины клали также в рот покойного; погребальный ритуал династии Хань, предназначенный для знати, предписывает, что «уста покойных должны быть наполнены рисом, жемчугом и нефритом, как того требуют древние обычаи»[51]. Раковины-каури были найдены на доисторических стоянках Пу-Чао[52]. Как мы увидим далее, китайская протоисторическая керамика тоже была отмечена символикой раковин.

Не менее важную роль играют они в индийских погребальных ритуалах. Дорога, ведущая от дома покойного к кладбищу, усыпается раковинами под трубный звук, исторгаемый из раковины. В некоторых местностях рот покойного наполняется жемчугом[53]. Этот же обычай встречается на Борнео, где, по всей видимости, индийское влияние сказалось на местных обрядах[54]. В Африке днище гроба усыпается слоем ракушек[55]. Так же поступали многие племена древней Америки. Раковины разных видов, натуральный и искусственный жемчуг в значительном количестве встречаются на доисторических стоянках, чаще всего в погребениях. В пещере Ложери (долина Везера в Дордони), относящейся к эпохе палеолита, в результате раскопок было обнаружено

---

[46] См.: *Laufer B.* Op. cit. P. 299. См. также: *Karlgren B.* Some fecunditty symbols. P. 225 sq.; *Giseler.* Les Symboles de jade dans le taoïsme // Revue d'Histoire des Religions. 1932. T. 105. P. 158 – 181.

[47] *Hentze C.* Les figurines de la céramique funéraire. Dresden, 1928; *Hentze C.* Les jades Pi et les symboles solaires. P. 199 – 216; Artibus Asial. III. 1928 – 1929. T. IV. P. 35 – 41.

[48] *Couvzeur S.* Li Ki // Ho Kien Fou. 2 éd. 1913. T. II. P. 252.

[49] *Karlgren B.* Op. cit. P. 41.

[50] Ibid.

[51] *De Groot.* Religions System of China. 1898. T. I. P. 259.

[52] См.: *Andersson.* Op. cit. P. 323. Раковины-каури находят в погребениях верхнего палеолита; см.: *Singer K.* Op. cit. P. 50.

[53] См.: *Andersson.* Op. cit. P. 299.

[54] *Kunz, Stevenson.* The Book of the Pearl. P. 310.

[55] Ср.: *Hertz R.* Mélanges de sociologie religieuse et de folklore. Paris, 1928. P. 10.

множество раковин средиземноморских видов, *Cypraea pyrum и Cypraed lurida.* На одном из скелетов они были расположены симметрично, парами: четыре на лбу, по одной на каждой ладони, по две на каждой ступне, четыре на коленях и на щиколотках. Пещера Кавийон содержала около восьми тысяч морских раковин, по большей части выкрашенных в красный цвет; десятая их часть была просверлена[56]. В гроте Кро-Маньон найдено свыше трехсот просверленных раковин *Littorina littorea*[57]. В другом месте был открыт женский скелет, усыпанный ракушками; он лежал рядом с останками мужчины, имевшего украшения и налобник из просверленных раковин[58]. Все это побудило Т. Менажа задаться вопросом: «Отчего на скелете из Ложери-Басс (Дордонь) найдено ожерелье из средиземноморских раковин, а на костяке из Кро-Маньона — украшение из раковин океанических? Почему в Гримальди (Лазурный Берег) в захоронениях обнаружены раковины, выловленные на берегах Атлантики? И чем объяснить, что в Понт-а-Лессе, в Бельгии, найдены ископаемые раковины третичного периода, собранные в окрестностях Реймса?»[59] Эти факты можно объяснить кочевым образом жизни древних племен, но они же являются лишним доказательством религиозно-магического значения раковин для доисторических людей.

Раковины были открыты в египетских захоронениях додинастического периода. Раковины из Красного моря долгое время использовались древними египтянами в качестве амулетов[60]. Такое же обилие раковин обнаружено при раскопках на Крите. В Фесте, рядом с глиняной женской статуэткой имелся тайник эпохи неолита, содержавший раковины *pelunculus;* их религиозное значение бесспорно[61]. Раскопки сэра Артура Эванса позволили более четко определить магическую ценность и культовую значимость раковин[62]. Распространенность и постоянство мотива раковин на критских росписях также свидетельствует не столько о декоративных, сколько о символических его достоинствах[63]. Замечательное с этой точки зрения открытие, которое, по авторитетному мнению Андерссона, подтверждает связь между евро-африканским и дальневосточным культурными регионами, было сделано Пайнелли в Ану[64]. Сам Андерссон обнаружил россыпи раковин в Янь Шао Дуне, в Ша Цзине (пустыня Шэн Фу), на стоянках доисторического человека, где погребальные урны украшены характер-

---

[56] *Déchelette.* Manuel d'archéologie préhistoque celtique et gallo-romaine. Paris, 1924. T. I. P. 208.

[57] *Déchelette.* Op. cit. P. 208.

[58] Ср.: *Osborn.* Men of the Old Stone age. P. 304.

[59] *Mainage Th.* Les Religions de la préhistoire. T. I. L'Age paléolithique. Paris, 1921. P. 96 – 97.

[60] *Budge E. Wallis.* Amulets and Superstitions. Oxford, 1930. P. 73.

[61] *Evans A.* The Palace of Minos. L., 1931. Vol. 1. P. 37.

[62] Ibid. P. 517 sq.

[63] Ibid. P. 519. Fid. 377, 378.

[64] *Andersson.* Op. cit. P. 298.

ным орнаментом, получившим название *death pattern* и *cowrie-pattern*; его символику — смерть и возрождение — можно теперь считать совершенно однозначной[65]. Сходными верованиями объясняется древний японский обычай: натирая тело порошком из раковин, мы обеспечиваем себе воскрешение во плоти[66].

Жемчуг и раковины играли, по всей видимости, решающую роль в погребальных обрядах народностей обеих Америк. Документация, собранная на эту тему Джексоном, достаточно красноречива[67]. По поводу индейцев Флориды Стриттер пишет: «Как в Египте времен Клеопатры, гробницы знати во Флориде украшались жемчугом. В одном из крупных храмов солдаты Эрнандо де Сото нашли деревянные саркофаги, в которых покоились набальзамированные тела, возле них стояли корзиночки, полные жемчуга. Богаче всего жемчугом оказался храм в Толомекко: его высокие стены и крыша были выложены перламутром, со стен свисали ожерелья из жемчуга и перьев, на саркофагах владык лежали их щиты, также украшенные жемчужинами, а посреди храма стояли сосуды, полные драгоценных перлов»[68]. Уже Виллогби показал значительную роль жемчужин в погребальных церемониях, описав пышную мумификацию индейских вождей Вирджинии[69]. Зелия Наттал обнаружила на вершине одной из мексиканских пирамид толстый слой ракушек, на котором стояли саркофаги[70]. А ведь я привел всего несколько документов, относящихся к американским индейцам[71]. В некоторых захоронениях (например, на Юкатане) наряду с жемчугом находят куски железа:[72] это свидетельствует о том, что покойного старались окружить всеми доступными источниками магической энергии, причем железо играло, как и на Крите, ту роль, которая в Китае отводилась нефриту и золоту[73].

В пещере Махаксай (Лаос) Мадлен Колани обнаружила каменные топоры, кристаллы горного хрусталя и раковины *Cypraea*;[74] ей удалось

---

[65] Ibid. P. 322.

[66] *Singer K.* Op. cit. P. 51.

[67] См.: *Jackson J. W.* The geographical distribution of the rese of Pearl and Pearl-Shell; переиздано в: Shells as evidence of the migrations of early culture. P. 72 sq.; ср. P. 112 sq.

[68] См.: *Jackson J. W.* Shells. P. 116 – 117.

[69] См.: *Willoughby C. C.* The Virginia Indians in the seventeenth Century The American Antropologist. 1907. T. IX. № 1. Jan. P. 61, 62.

[70] См.: *Perry W. J.* The Children of the sun. P. 66. Индейцы, живущие на берегах Калифорнийского залива, культура которых остается чрезвычайно примитивной, покрывают своих покойников панцирем черепахи; Ibid. P. 250. Черепаха в силу своей акватической природы тесно связана с водой и луной.

[71] Ср.: *Kunz G. F., Stevenson Ch. H.* The Book of the Pearl. P. 485 sq.

[72] *Stepnans.* Incisent of travel in Yucatan. T. II. P. 344. Цит. по: *Andree.* Die Metalle beiden Naturvo.

[73] Ср. нашу работу: *Eliade M.* Metallurgy, Magic and Alchemy // Zalmoxis. Vol. 1. P. 136.

[74] См.: *Colani M.* Haches et bijoux. Rép de l'Equateur, Insulinde, Eurasie // B.E.F.E.O. 1935. Vol. XXXV. Fasc. 2. P. 313 – 362.

доказать погребальный характер и магическое назначение топоров[75]. Все эти предметы были помещены в захоронение, чтобы обеспечить покойному наилучшую участь в инобытии.

Значительные хранилища двустворок и морских раковин были на многих доисторических стоянках, значительно удаленных одна от другой. *Cypraea moneta*, например, открыты в знаменитом некрополе на Кубани, на Северном Кавказе (XIV в. до Р. Х.); раковины других видов — в могильниках, принадлежащих ананьинской культуре Западного Урала. Подобные хранилища засвидетельствованы в Боснии, во Франции, в Англии, в Германии, и особенно — в Прибалтике, где еще в древности добывали амбру[76].

Капитальная роль жемчуга в выработке различных погребальных ритуалов подтверждается также наличием искусственных жемчужин. Ньювенхейс описал экземпляры, изготовленные из камня или фарфора, которыми пользовались жители Борнео. Происхождение самых древних из них остается загадкой, новейшие происходят из Сингапура, но чаще всего изготавливаются в Яблонце (Богемия), Бирмингеме и Мурано[77]. Роль жемчужин в аграрных празднествах, жертвоприношениях и погребальных церемониях в Лаосе Мадлен Колани объясняет так: «Покойных наделяют жемчугом, чтобы обеспечить их в загробном существовании; перлы помещают в естественные телесные отверстия. В наши дни покойников хоронят в поясах, колпаках и одеждах, расшитых жемчугом. После того как тела истлевают, жемчужины спадают с них...»[78] Та же исследовательница откопала вблизи мегалитов Траннина сотни подобных крохотных стеклянных украшений: «Эти древние "жемчужинки" играли, по всей видимости, значительную роль в жизни народа гончаров. Найденные нами экземпляры были закопаны в землю, чтобы служить мертвым. С виду они куда проще тех, что воспроизведены в работе Ньювенхейса. Было ли у них иное назначение, кроме погребального? Это нам неизвестно»[79]. Вместе с этими древними «жемчужинками» из северного Лаоса найдены бронзовые бубенцы. Сочетание металл-жемчуг-раковина встречаются довольно часто, оно сохранилось до сих пор в некоторых областях Океании. Мадлен Колани напоминает, что «на Борнео женщины-даяки и в наши дни носят ожерелья со множеством бубенчиков»[80].

Искусственный жемчуг — это явный пример выхолащивания первичного метафизического смысла и замещения его смыслом вторич-

---

[75] Ср. также: *Rydh H.* On Symbolism, in mortuary ceramics C // Bull. of the Museum of Far Eastern Antiquities. Stockolm. 1929. № 1. P. 114 sq.

[76] См.: *Andersson.* Op. cit. P. 209 sq.; *Jackson J. W.* The geograpical distribution, passim.

[77] См.: *Nieuwenhuis.* Kunstperlen und ihre kulturelle Bedeutung // Internat. Archiv f. Ethnographie. Bd. 16. P. 135–153.

[78] *Colani M.* Essai d'éthnographie comparée // B.E.F.E.O. 1936. Vol. XXXVI. P. 198 sq.

[79] Ibid. P. 199.

[80] Ibid. P. 199. Fig. 24.

ным, магическим. Сакральная сила жемчуга изначально определялась его морским происхождением и женской символикой. Маловероятно, что все народности, использовавшие жемчуг и раковины в магических и погребальных церемониях, сознавали эту символику; в лучшем случае понимание таких связей ограничивалось несколькими членами общества: подобные сведения не всегда сохраняются в своем первоначальном виде. Заимствовали ли эти народности магическое представление о жемчуге у своих более культурных соседей, подверглись ли искажениям их собственные понятия о нем в результате чужеродных влияний, факт остается фактом: некоторые племена ввели в обрядовое употребление искусственно созданные предметы, вся суть которых состояла в их схожести со «священными образцами». Случай с искусственным жемчугом — не единственный. Известна космологическая ценность *ляпис-лазурита* в Месопотамии. Голубизна этого камня — это голубизна звездного неба, к священной силе которого он причастен[81]. Аналогичные представления существовали в доколумбовой Америке. В нескольких островных гробницах на территории Эквадора было найдено двадцать восемь осколков *ляпис-лазурита*, обточенных в виде цилиндров и весьма искусно отполированных. Но со временем было доказано, что эти осколки не принадлежали коренным жителям острова, а были, по всей вероятности, завезены на него пришельцами с материка, прибывшими для участия в каких-то обрядах или священных церемониях[82].

Важно отметить, что в Западной Африке искусственным камням синего цвета придается такая же исключительная ценность. Весьма важные сведения о них собрал Леон Вейнер[83]. Бесспорно, что символика и религиозное значение этих камней объясняются идеей сакральной силы, к которой они причастны из-за их цвета. Идея эта сплошь и рядом не осознается, недопонимается или искажается частью членов тех обществ, которые не единожды заимствовали тот или иной объект культа или символ у более развитых культур, не будучи в состоянии постичь их истинный смысл, чаще всего для них недостижимый. Можно также предположить, что знаменитые фальшивые геммы с подкраской, проникавшие из Египта, Месопотамии и восточных римских провинций в страны Дальнего Востока, имели в определенный момент магическое значение, обусловленное, бесспорно, присущей им геометрической символикой[84].

Сакральная суть раковины передается как их *образу*, так и декора-

---

[81] См.: *Darmstaedter E.* Der babylonisch — assyrische Lasurstein. Studien zur Geschichte der Chemie, Festgabe Ed von Lippmann. Berlin, 1927. S. 1 — 8. См. нашу книгу: *Элиаде М.* Азиатская алхимия... С. 99 и сл.

[82] См.: *Kunz G. F.* The Magic of Jewels and Charms. Philadelphia; L., 1915. P. 308.

[83] См.: *Weiner L.* Africa and the discovery of America. Philadelphia, 1920 — 1922. Vol. II. P. 237 — 248; ср.: *Eliade M.* Cosmologie şi alchemic babiloniana. P. 56 sq.

[84] См.: *Selingman C. G., Beck H. C.* Far eastern glass: some western origins // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquites. Stockholm, 1938. № 10. P. 1 — 64.

тивным мотивам, главным из которых является спираль. В Ханьсу (период Ма Шань) обнаружены многочисленные погребальные урны, украшенные узором *cowrie-pattern*[85]. Разбирая фигуру, наиболее часто встречающуюся на урнах Пань Шан, Андерссон усматривает в ней сочетание четырех великолепных спиралей[86]. Достоин внимания тот факт, что этот мотив встречается почти исключительно на погребальных сосудах и никогда не изображается на керамике для повседневного употребления[87]. Метафизический и ритуальный смысл *cowrie-pattern* и *death-pattern* установлен, таким образом, со всей определенностью. Этот декоративный мотив, имеющий особое значение в китайской керамике, играет активную роль в культе мертвых. Образ раковины или геометрические элементы, вытекающие из ее схематического изображения, делают возможным причастность покойного к тем космическим силам, которые ведают плодородием, рождением и самой жизнью. Ибо именно *символика* раковины обладает религиозной ценностью; ее *образ* в культе мертвых действенен сам по себе, независимо от того, представлен ли он реальной раковиной или речь идет «просто об орнаментальном спиральном мотиве *cowrie-pattern*. Этим и объясняется наличие на китайских доисторических стоянках такого количества раковин и погребальных урн, украшенных мотивом *cowrie-pattern*[88].

Магический смысл этого погребального орнамента подтверждается не только на китайском материале. Ханна Рид указала на сходство между *death-pattern* доисторической китайской керамики и гравировкой на урнах, относящихся к мегалитической скандинавской культуре[89]. Андерссон, со своей стороны, подметил некоторые аналогии между урнами из Ханьсу и расписной керамикой Триполья (южная Россия); указанные аналогии были изучены также профессором Богаевским. Вообще говоря, этот спиральный мотив встречается во многих точках Европы, Америки и Азии[90]. Необходимо добавить, однако, что символика спирали достаточно сложна, а «происхождение» ее довольно неопределенно[91]. Тем не менее можно, пусть даже в качестве предположения,

---

[85] См.: *Andersson.* Children of the yellow earth. P. 323. On symbolism in the prehistokic pantted ceramics of China // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities. 1929. Vol. I. P. 66 sq.

[86] Ibid. P. 324.

[87] См.: *Andersson.* On symbolism in the prehistoric painted ceramics, passim; *Rydh H.* Symbolism in mortuary ceramics. P. 81 sq. Ср.: *Hentre C.* Mythes et symboles lunaires. Anvers, 1932. P. 118 sq.

[88] См.: *Andersson.* Children of the yellow earth. P. 323 sq.

[89] *Rydh H.* Symbolism in mortuary ceramies. P. 72 sq.

[90] См.: *Colani M.* Harhes ef bi oux. P. 351 sq.

[91] См.: *Andersson.* Op. cit.; *Sireb L.* Origine et signification du decor spirale // XV Congres Intern, d'Anthropololie. Portugal, 1930. P. 465 – 484 (рационалистическое объяснение). О символике морской раковины в индийской религиозной мысли и искусстве см.: *Coomaraswamy A. K.* Elements of buddhist Iconography. Cambrige, 1935. P. 77 – 78; A new approach to the vedas. London, 1933. P. 91. № 67.

говорить о многозначности символики спирали, о ее соотношениях с луной, молнией, водой, плодородием, рождением, загробной жизнью. Не будем также забывать, что раковина не связана исключительно с культом мертвых. Она присутствует во всех сущностных явлениях жизни человека и общества: рождении, посвящении, браке, смерти, аграрных и религиозных церемониях и т. д.

Жемчуг в магии и медицине

История жемчуга свидетельствует о многочисленных случаях искажения его изначального, метафизического смысла. То, что в определенный момент было космологическим символом, предметом, насыщенном благими сакральными силами, стало со временем всего лишь элементом украшения, ценимом за его эстетические достоинства и товарную стоимость. Но потребовалось немало промежуточных этапов на пути превращения раковины из эмблемы абсолютной *реальности* в «дорогую безделушку». В медицине, например, как восточной, так и западной жемчуг играл важную роль. Таккур[30*] подробно разбирает целительные свойства жемчуга, служившего средством от кровотечений и желтухи, помогавшего против бесовской одержимости и безумия[92]. Этим сочинением автор продолжает давнюю медицинскую традицию: уже такие знаменитые врачи, как Чарака и Сушрута, предписывают применение жемчуга в медицине[93]. Кашмирский врач Нарахари (ок. 1240) в своем трактате *Раджаниганту* (варга XIII) пишет, что жемчуг является действенным противоядием в случаях отравления, излечивает чахотку и, наконец, способствует общему укреплению здоровья[94]. В *Катхасаритсагара* говорится, что жемчуг, подобно алхимическим эликсирам, «изгоняет яд, демонов, старость и болезни». В *Харшачарите* упоминается, что он родится из слез бога Луны и что его лунное происхождение — а это небесное светило считалось «источником целительной амброзии» — делает его лучшим средством от любого яда»[95]. В китайской медицине использовался только «девственный», то есть непросверленный, жемчуг; считалось, что он помогает ото всех глазных болезней. Арабская медицина признавала за жемчугом сходные свойства[96].

Начиная с VIII века лекарственное употребление жемчуга распро-

---

[92] См.: *Kunz G. F., Stevenson Ch. H.* Op. cit. P. 209; *Jackson.* Shells as evidence of the migrations of early culture. P. 92.

[93] См.: *Kunz G. F.* Op. cit. P. 308.

[94] См.: *Garbe R.* Die Indische Mineralien. Leipzig, 1882. S. 74.

[95] Harshacarita / пер. Cowel, Thomas. P. 251 sq.

[96] См.: *Leclerc.* Traité des symples. Vol. III. P. 248. Ибн эль-Бейтар, цитируя Ибн Массу и Ицхака ибн Амрана, ограничивается, однако, всего одним примером применения жемчуга в медицине; *Ruska J.* Das Sbeinbuch des Aristoteles. Heidelberg, 1912. S. 133; упомянем и народные поверья о жемчуге в Индии и Аравии; *Penzek St.* Ocean of Story. London, 1924. Vol. I. P. 212, 213 (жемчужный порошок, лекарство от глазных болезней и т. д.).

страняется также в европейской медицине, и вскоре спрос на него заметно повышается[97]. Его применение предписывает Альберт Великий[98]. Малахия Гейгер (1637), занятый в своей *Маргаритологии* исключительно медицинским употреблением жемчуга, утверждает, что он успешно помогает при эпилепсии, безумии и меланхолии[99]. Другой автор подчеркивает действенность жемчуга для укрепления сердца и лечении меланхолии[100]. Френсис Бэкон причисляет жемчуг к снадобьям, обеспечивающим долголетие[101].

Само собой разумеется, что роль жемчуга в медицине столь многих и столь различных цивилизаций вторична по отношению к той роли, которую он играл в религии и магии. Будучи первоначально эмблемой акватической и животворной силы, жемчуг в последующую эпоху становится всеобщим тонизирующим и возбуждающим средством, а также снадобьем от безумия и меланхолии, болезней, обусловленных лунным влиянием[102] и, стало быть, связанных со всеми символами женского начала, водной стихии и эротики. Его роль в исцелении глазных болезней и в качестве противоядия — своего рода наследие мистических соотношений между жемчугом и змеями. Во многих странах верили, что драгоценные камни зарождаются в головах змей или глотках драконов[103]. В Китае считалось, что в голове дракона всегда содержится жемчужина или какой-нибудь еще драгоценный камень[104], поэтому дракон часто изображался с жемчужиной в пасти[105]. Этот изобразительный мотив проистекает из древних и достаточно сложных символических представлений, которые завели бы нас слишком далеко[106].

И наконец, показательна способность жемчуга *удлинять* человеческую жизнь — именно так считал Френсис Бэкон. Таково, по его мне-

---

[97] *Kunz G. F., Stevenson Ch. H.* Op. cit. P.18.

[98] Ibid. P. 311.

[99] Ibid. P. 312.

[100] Ibid.

[101] Ibid. P. 313.

[102] См.: *Saintyves P.* L'Astrologie populaire. P. 181 sq.

[103] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 397, 413 (библиография). Суть вопроса разбирается в исследовании: *Halliday W. R.* of Snakestones (переиздано: Folklore Studies. London, 1924. P. 135 – 155). См. также: *Jeffreys M. O. W.* Snake Stones // Journal of tje Royal African Society. 1942. Vol. LXI. № 165.

[104] См., напр.: *De Croot.* Les Fetes annuclbement celebrecs... Vol II. P. 369, 385; *Gieseler.* Le Mythe du dragon en Chine // Revue Archeologique, 5[e] serie. 1917. T. VI. P. 104 – 170, passim.

[105] *Zykan J.* Drache und Perle // Artibus Asae. 1936. Vol. VI. № 1 – 2. P. 5 – 16. Fig. 1 etc.

[106] *Salmony A.* The magic ball and the golden fruil in ancient Chinese art // Art and Thought. Hommage à Coomaraswamy. London, 1947. P. 105 – 109; см. также: *Eliade M.* Traite d'Histoire des Religions. P. 250 sq. Исследование *Sautet M.* Essai sur l'histoire de la perle à ailette... // Jahrbuch der Schweizerischen geselschaft für Urgeschichte. Frauenfeld, 1945. Vol. XXXV осталось для нас недоступным.

нию, одно из первейших свойств этого драгоценного камня. Кто носит на теле жемчужину (или раковину), тот становится сопричастным к самим истокам мировой энергии, к даруемым ею изобилию и плодородию. Когда этот сокровенный образ перестал соответствовать новой картине мира, постигаемого человеком, или когда воспоминание о нем в силу тех или иных причин замутнилось, предмет, считавшийся прежде священным, сохранил свою ценность, но ценность эта стала определяться на совсем ином уровне.

На стыке магии и медицины жемчуг играет двусмысленную роль *талисмана*; то, что раньше обеспечивало плодородие и благую участь после смерти, мало-помалу превратилось в постоянный источник благополучия[107]. В Индии подобные воззрения сохранились до самого недавнего времени. «Кто желает благополучия, должен носить жемчуг в качестве амулета», — говорит Буддабата[108]. Доказательством того, что жемчуг стал использоваться в медицине, уже сыграв свою роль в магии и эротико-погребальной символике, служит то, что кое-где целительные свойства приписываются и раковинам. В Китае они в равной мере употребимы и врачами и колдунами[109]. Так же обстоит дело и в некоторых племенах американских индейцев[110]. Кроме ценности, признаваемой за ними в медицине и магии, раковины часто использовались в качестве монет. Доказательством тому служат сообщения Джексона и некоторых других авторов[111]. Карлгрен, доказавший монетарное употребление раковин в Китае, считает, что обычай закрывать глаза покойного монетами восходит к тому времени, когда раковины часто носили в качестве амулета[112]. Символическая сакральная ценность морских раковин и жемчуга мало-помалу становится профанной. Но их *драгоценная* природа нисколько не пострадала от такого изменения ценностей. В них все так же сосредоточена магическая *потенция,* они наделены все той же силой и сутью, связаны с той же реальностью, с жизнью и плодородием.

---

[107] Жемчуг предохраняет от моровых поветрий, придает храбрость тем, кто его носит, и т. д.; см.: *Caster V.* The hebrew Version of the Secretum Secretorum // Republie dans Studies and Texts. London, 1925 — 1928. Vol. II. P. 812.

[108] См.: *Finot L.* Les Lapidaires indiens. P. 16; *Kunz G. F.* Op. cit. P. 316.

[109] См.: *Karlgren B.* Op. cit. P. 36.

[110] См.: *Jacron J. W.* The Money Cowry (Cypraea moneta, L.) as a sacred objest among American Indians. P. 3 sq.

[111] The Use of Cowry-shells for the purposes of currency, Amulets and Charms // Manch. Lester Mem., 1916. № 13; *Shells.* P. 123 — 194; *Wiener L.* Africa and the discovery of America. P. 203 sq.; *Petri H.* Die Geldformer der Sudsee // Anthropos. 1936. № 31. P. 193 sq., 509 sq. (каури как монеты), 208 sq. (жемчужины как монеты). См. также: *Taddegon. M. J. M.* Notice sur les cauris (Tidschrift van het kon. Ned.: Cenootschap voor Munt-en Penningkunde, 1905; Ср.: Isis, 1933. Vol. 19. P. 603).

[112] См.: *Karlgren B.* Op. cit. P. 34.

Миф о жемчуге

Архетипические образы хранят в неприкосновенности свои метафизические ценности, несмотря на случайные и конкретные переоценки: рыночная стоимость жемчуга нисколько не умаляет его религиозной символики, которая постоянно открывается заново, обогащается, расширяется. Напомним хотя бы значительную роль жемчужины в иранских умозрениях, в христианстве и гнозисе. В одной традиции восточного происхождения зарождение жемчужины объясняется как следствие удара молнии в раковину:[113] она — плод союза между Огнем и Водой. Ефрем Сирин использует эту древнюю легенду, чтобы с ее помощью истолковать как таинство Непорочного зачатия, так и мистерию духовного рождения Христа при огненном крещении[114]. Со своей стороны, Стиг Викандер показал, что жемчужина была у иранцев чаще всего символом Спасителя[115]. Отождествление жемчужины со спасенным Спасителем допускает двойственную символику: жемчужина может изображать как Христа, так и душу человеческую. Ориген, а вслед за ним и многие другие авторы, подхватывает это уподобление Христа жемчужине[116]. В одном из текстов Псевдо-Макария жемчужина символизирует, с одной стороны, Христа-Царя, с другой — наследника этого Царя, то есть христианина: «Огромная, драгоценная и царственная жемчужина, украшающая царский венец, достойна лишь царя. Только царь может носить ее. Некому более владеть такой драгоценностью. Посему человек, не рожденный от духа царственного и божественного, не ставший сопричастником этого небесного и царственного рода и Сыном Божиим — как написано: «А тем, которые приняли Его, верующими во имя Его, дал власть быть чадами божиими» (*Ин.* 1: 12), — не вправе носить сию бесценную небесную жемчужину, образ несказанного Света, коим является Спаситель. Носящие эту жемчужину и владеющие ею живут и правят вместе с Христом и во веки вечные (*Гомилия,* XXIII, I)[117].

В знаменитом гностическом сочинении «Деяния Фомы» поиски жемчуга символизируют духовную драму падения человека и его спасения: некий восточный владыка прибывает в Египет, чтобы отыскать там жемчужину, охраняемую чудовищными змеями. Владыке нужно пройти ряд посвятительных испытаний, чтобы обрести эту драгоценность,

---

[113] Ср.: *Pauly-Wissowa. S. v.* Margaritai. Col. 1692.

[114] См.: *Usener H.* Die Perle. Aus Geschichte eines Bildes // Teologische Abhabdlungere C. von Weizsacker... gewidment. Freiburg I. Breisgau, 1892. S. 201–213; *Edsman C.-M.* Le Bapteme de feu. Leipzig, Uppsala, 1940. P. 190 sq.

[115] Рецензия на книгу Эдсмана: Svensk // Teologisk: Kvartals krift. 1945. Vol. 17. P. 228–233; ср.: *Widengren C.* Mesopotamian elements in manicheism. Uppsala, 1946. P. 119; *Idem.* Der iranische Hintergrund der Gnosis // Zeitschrift für Religions-und Ceistesgeshichte. 1952. Bd. IV. S. 113.

[116] См.: *Edsman C.-M.* Op. cit. P. 192 sq.

[117] Ibid. P. 192–193.

что удается ему лишь с помощью его отца, Царя Царей — таков гностический образ Отца Небесного[118]. Символика этого текста достаточно сложна: жемчужина представляет собой, с одной стороны, человеческую душу, падшую в мир мрака, а с другой — самого спасенного Спасителя. Отождествление человека с раковиной встречается во многих манихейских и мандейских текстах. Дух Живой «хватает человека во время битвы, словно жемчужину, извлеченную из морских пучин» (*Кефалайя,* 85)[119]. Ефрем Сирин сравнивает таинство крещения с жемчужиной, которая может быть найдена всего один раз: «Так ныряльщик достает жемчужину со дна морского. Погрузитесь, то есть крестите, отыщите в чистейшей воде жемчужину, украшающую Господень венец»[120].

В другой раз, рассуждая по поводу схимников и монахов, Ефрем Сирин сравнивает схиму со вторым крещением: как ловец жемчужин должен нагим погрузиться в пучину, не страшась морских чудовищ, так и схимник нагим нисходит к «людям мира сего»[121]. Кроме символики наготы в этом тексте можно усмотреть намек на морских чудовищ, подстерегающих новообращенного во время его крещального погружения (см. следующую главу). Гнозис сокровенен и труднодостижим; путь Спасения усеян препятствиями. Жемчужина символизирует все это и немало другого; ее появление в этом мире феноменов подобно чуду, ее присутствие среди падших существ воистину парадоксально. Жемчужина означает тайну трансцендентного, которое стало доступно чувствам, манифестации Бога в Космосе. Благодаря гностицизму и христианскому богословию этот древний символ Высшей Реальности и бессмертия обрел новое содержание, став образом бессмертной души и спасенного Спасителя, Христа-Царя. Подчеркнем еще раз *преемственность* различных значений жемчужины, от самых архаических и элементарных до сложных символических комплексов, выработанных гностической и ортодоксальной мыслью.

---

[118] См.: *Hilgemfeld A.* Der Konigssohn und die Perle // Zeitschrift für wissenschaftliche Teologie. 1904. Bd. 47. S. 219–249; *Reitzenstein R.* Das iranische Erlo'sungs-mysterium. Bonn, 1921. S. 72–73; *Edsman C.-M.* Op. cit. P. 193. Note 4; *Widengren C.* Der iranische... S. 105–106.

[119] См. также: Ibid. S. 195.

[120] Ibid. S. 197.

[121] Ibid. S. 198.

Глава V
СИМВОЛИКА И ИСТОРИЯ

Крещение, потоп и акватическая символика

Среди нескольких групп символов, имеющих отношение к акватической тематике, которые мы только что рассмотрели, последний разряд является самым обширным и сложным. Мы уже пытались определить его структуру в одной из наших предшествующих работ, к которой и отсылаем читателя;[1] там он отыщет основные материалы по теме акватических иерофаний и в то же время анализ их символики. Здесь же ограничимся несколькими наиболее важными замечаниями.

Воды символизируют совокупность вселенских потенций; они суть *fons et origo,* хранилище всех возможностей существования; они предваряют любые формы и служат *основой* всего мироздания. Нагляднейшим образом мироздания может служить остров, внезапно «являющийся» среди волн. Напротив, погружение в воду символизирует возврат к первоначальной бесформенности, растворение в неразличимом Хаосе досуществования. Появление на поверхности есть повторение космогонического акта, в результате которого сущее обретает форму; погружение равнозначно растворению форм. Вот почему символика Вод включает в себя как смерть, так и возрождение. Прикосновенность к воде всегда влечет за собой регенерацию: с одной стороны, потому что растворение сопровождается новым рождением, а с другой — поскольку погружение оплодотворяет и приумножает жизненный потенциал. На антропологическом уровне водной космогонии соответствуют *хилогении,* представления, согласно которым род человеческий возник в Водах. Потопу или периодическому погружению материков (мифы типа «Атлантиды») на человеческом уровне соответствует вторая смерть души (*леймон,* или «влажность» преисподней, и т. д.) или инициационная смерть посредством крещения. Но, как в космологическом, так и в антропологическом плане, погружение в Воды равнозначно не окончательному исчезновению, а временному слиянию с тем, что лишено различий, за которым следуют новое Творение, новая жизнь или новый человек в соответствии с тем, идет ли речь о космическом, биологическом или сотериологическом моменте. С точки зрения структуры потоп сравним с крещением, а погребальные возлияния — с омовением ново-

[1] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 183 sq.

рожденного или обрядовыми весенними купаниями, обеспечивающими здоровье и плодородие.

В тех религиозных ансамблях, где присутствуют Воды, они неизменно сохраняют свою функцию, растворяя, уничтожая формы, смывая грехи, очищая и возрождая. Их удел – предшествовать Творению, подготавливая и восполняя его, поскольку сами они не в состоянии превозмочь собственную модальность, то есть проявиться в виде *форм*. Воды не могут преодолеть условий виртуального, зародышевого, латентного. Все, что является *формой*, проявляется над уровнем Вод, отделяясь от них. И напротив, оторвавшись от Вод, перестав быть виртуальной, любая форма подпадает под законы Времени и Жизни; она обретает границы, участвует во вселенском становлении, испытывает гнет истории, дряхлеет и в конце концов исчерпывает свою суть, которая может быть восстановлена лишь посредством периодических погружений в Воды, повторений потопа с его космогоническими последствиями. Ритуальные омовения и очищения[31*] нацелены на головокружительную актуализацию вневременного мига (*in illo temporu*), в котором свершилось Творение; они являются символическим повтором рождения миров или нового человека.

Важнее всего здесь то, что сакральность Вод и структура водных космологий и апокалипсисов *могут быть отражены лишь посредством акватической символики,* единственной системы, способной вместить в себя все частные откровения бесчисленных иерофаний[2]. Таков, впрочем, закон любой символики: только символический *ансамбль* во всей его целостности может дать оценку различных смыслов иерофании, а заодно прояснить их. Воды смерти, например, раскрывают свой глубокий смысл лишь в той мере, в какой мы представляем себе структуру акватической символики. Эта особенность символических образов сказывается на «опытном» познании или «истории» любого символа.

Напоминая главные черты акватической символики, мы имели в виду определенный пункт: а именно, религиозную переоценку Вод, произведенную христианством. Отцы Церкви не преминули воспользоваться кое-какими дохристианскими и всеобщими оценками акватической символики, в свою очередь обогатив их новыми значениями, относящимися к исторической драме Христа. В «Очерках сравнительного религиоведения» мы приводили два святоотеческих текста[3], один из которых указывает на сотериологические ценности воды, а второй – на символику крещения, смерти и воскрешения. Тертуллиан (*De Baptismo*, III–V) считал воду «первичным лоном Духа Святаго, предпочетшего ее всем иным стихиям... Ведь кому, как не воде, велел он произвести первых тварей живых? Вода первой произвела то, в чем есть Жизнь, дабы изумление наше иссякло лишь тогда, когда она породит жизнь посредством крещения. И при сотворении человека Господь тоже использовал

[2] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 404 и сл.

[3] Там же. С. 190.

воду, чтобы начать свое дело... Стало быть, естественная вода, в силу дарованного ей исключительного и древнего права, обладает свойством освящать всякое таинство, лишь бы во время его призывался Бог. Как только молитвы совершены, Дух Святый, спустившись с небес, останавливается над водами и освящает их; и воды, таким образом освященные, в свою очередь проникаются освящающей благодатью... То, что прежде целило тело, теперь целит душу; то, что доставляло временное здоровье, теперь дарует вечное спасение...»

Погружаясь в воду, «ветхий человек» умирает и дает жизнь новому, возрожденному существу. Эта символика замечательно отражена Иоанном Златоустом (*Гомилии на Иова*, XXV, 2), который пишет о многозначной символике крещения следующее: «Оно — смерть и гробница, жизнь и воскрешение... Когда мы окунаемся с головой в воду, как в могилу, ветхий человек погружается в нее целиком и тонет в ней, а когда выходим из воды, на его месте появляется новый человек...»

Толкования, предлагаемые Тертуллианом и Иоанном Златоустом, как нельзя лучше сообразуются с акватической символикой. И однако, эта христианская переоценка Вод содержит в себе новые элементы, порожденные историей, в частности, Историей Святой. Недавние работы П. Лундберга, Жана Даньелу и Луи Бейрнера наглядно показали, до какой степени крещальная символика насыщена библейскими иллюзиями[4]. Крещение прежде всего осмысляется как погружение в пучину Вод, где крещаемому предстоит схватка с морским чудовищем. Прообраз этого погружения — омовение Христа в водах Иордана, которое было в то же время омовением в Водах смерти. «Кирилл Иерусалимский изображает спуск в крещальный водоем как погружение в Воды смерти, где обитает морской дракон, как подражание Христу, окунувшемуся в Иордан, чтобы покончить с властью дракона, в нем обитавшего: «Согласно Иову, — пишет Кирилл, — дракон Бегемот обитал в Иордане и вбирал в свою пасть его воды. И поелику нужно было размозжить голову дракона, Иисус, погрузившись в воды, связал его накрепко, чтобы мы обрели возможность шагать по скорпионам и змеям, и т. д.»[5]. Тот же Кирилл предупреждает оглашенного: «Затаился на обочине дороги дракон, подстерегая прохожих, берегись же, чтобы он тебя не пожрал! Ты идешь к Отцу Небесному, тебе придется пройти мимо этого дракона»[6]. Как мы вскоре увидим, это погружение и эта схватка с морским чудовищем представляют из

---

[4] См.: *Lundberg P.* La Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise. Uppsala; Leipzig, 1942; *Danielou J.* Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique. Paris, 1950. P. 13–20, 55–85 et passim; *Idem.* Bible et Liturgie. Paris, 1951. P. 29–173; *Beirnaert L.* La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien // Uranos-Jahrbuch. Zurich, 1949. Bd. XVIII; 1950. P. 255–286. Прекрасные книги Лундберга и Ж. Даньелу содержат в себе, помимо прочего, подробные библиографические указатели.

[5] См.: *Danielou J.* Bible... P. 58–59; *Idem.* Sacramentum... P. 58 sq.; *Lundberg.* Op. cit. P. 148 sq.

[6] См.: Beirnaert L. Op. cit. P. 272.

себя инициатическое испытание, засвидетельствованное также и в других религиях.

Затем следует оценка крещения как *антитипа* потопа. Христос, этот новый Ной, победоносно вышедший из Вод, становится вождем нового человеческого рода[7]. Итак, потоп служит прообразом и погружения в морскую бездну, и крещения. Согласно св. Иринею, он — символ Спасения, дарованного Христом, и Страшного суда[8]. «Следовательно, потоп был прообразом того, что окончательно свершилось вместе с крещением... Подобно тому как Ной пустился в плавание по морю смерти, в котором погибло грешное человечество, и выплыл из него, крещаемый погружается в купель для последней схватки с морским драконом, чтобы выйти из нее победителем...»[9].

Крещальный обряд содержит в себе также параллель между Христом и Адамом. Она занимает значительное место уже в теологии апостола Павла. «Посредством крещения, — утверждает Тертуллиан, — человек вновь обретает богоподобие» (*De Bapt.,* V). Для св. Кирилла «крещение является не только очищением от грехов и благодатью восыновления, но и *антитипом* Страстей Христовых»[10]. Крещальная нагота также включает в себя ветхую одежду тления и греха, в которую облекся Адам после грехопадения»[11], и таким образом возвращается к первозданной невинности, в состояние праотца человеческого до первородного греха. «О, восхитительная вещь! — восклицает св. Кирилл. — Вы были наги пред глазами у всех и не испытывали от этого стыда. Ибо, поистине, вы носите в себе образ Первоадама, который был наг в раю, но не стыдился своей наготы»[12].

Крещальная символика не ограничивается богатством библейских отсылок и не сводится к реминисценциям потерянного рая, но этих нескольких текстов вполне достаточно для наших целей. Ведь мы стремимся не столько к изложению крещальной символики, сколько к инновациям, внесенным в нее христианством. Отцы древней Церкви рассматривали символику почти исключительно как типологию: их занимали поиски соответствий между Ветхим и Новым Заветом[13]. Совре-

---

[7] См.: *Danielou J.* Sacramentum... P. 74.

[8] Ibid. P. 72.

[9] Ibid. P. 65.

[10] См.: *Danielou J.* Bible... P. 61.

[11] Ibid. P. 55.

[12] Ibid. P. 56.

[13] Напомним суть и обоснование этой типологии. «Ее отправная точка содержится в самóм Ветхом Завете. В самом деле, во время пленения пророки возвестили народу Израиля, что Господь свершит ради него деяния, превосходящие те, что Он совершал прежде. Например, неизбежен новый Потоп, в котором погибнет грешный мир, а те, кто уцелеют после него, положат начало новому человечеству; неизбежен новый Исход, во время которого Господь силою своей избавит человечество от долгов; неизбежен новый рай, в который Господь введет свой освобожденный народ. Все это составляет первую типологию, которую можно назвать эсхатологической, ибо грядущие события являются в глазах пророков событиями конца времен. Стало быть,

менные авторы склонны следовать их примеру: вместо того, чтобы рассматривать христианскую символику в рамках символики всеобщей, повсеместно засвидетельствованной в нехристианском мире, они упорно соотносят ее только с Ветхим Заветом. Если верить этим авторам, в христианской символике важен не ее общий и непосредственный смысл, а ее оценка с библейских позиций.

Такой подход вполне объясним. Развитие библейских и типологических исследований за последнюю четверть века определяется стремлением подорвать тенденцию объяснения христианства посредством мистерий и гностических учений, а также реакцией на «всеядность» некоторых компаративистских школ. Христианская литургия и символика выводятся непосредственно из иудаизма. Христианство — это историческая религия, коренящаяся в другой исторической религии, иудаизме. Следовательно, чтобы лучше объяснить некоторые таинства и символы, нужно всего лишь отыскать их «прообразы» в Ветхом Завете. В исторической перспективе христианства все это вполне естественно: Откровение имело свою *историю*; первоначальное Откровение, полученное на заре времен, сохранилось до сих пор среди язычников, но в полузабытом, искаженном, извращенном виде; единственный путь, ведущий к нему, пролегает через историю Израиля: во всей своей полноте Откровение сохранилось только в священных книгах Ветхого Завета. Как мы увидим далее, иудео-христианство силится не терять связи со священной историей, которая, в отличие от «истории» всех других народов, представляется единственно *реальной* и значимой, ибо ее творит сам Бог.

Стремясь прежде всего связать себя с *историей*, которая была бы в то же время *Откровением*, стараясь не примыкать вместе с «посвященными» различных религий к мистериям и гностическим сектам, весьма многочисленным на исходе античности, Отцы Церкви были вынуждены замкнуться в своей полемической позиции: отказ от любых форм язычества необходим для торжества христианского учения. Можно задаться вопросом, не продолжает ли эта полемическая позиция неукоснительно навязываться всем и каждому и в наши дни? Мы говорим все это не в качестве теолога, у нас нет ни должной ответственности, ни должной компетенции. Но для всякого, кто не чувствует себя вправе судить о вере других, должно быть очевидно, что иудео-христианская символика крещения ни в чем не расходится с повсеместно распространенной акватичес-

---

типология не была изобретением Нового Завета. Он лишь показал, что она осуществлялась в лице Иисуса из Назарета. Ведь события конца времен, их полнота и впрямь были свершены при нем. Он — новый Адам, с которым пришли времена будущего рая. В нем уже свершилось разрушение грешного мира, предваренное Потопом. В нем свершился подлинный Исход, освободивший народ божий от тирании демона. Апостольская проповедь использовала типологию как подтверждение истинности своего послания, показывая, что Христос продолжает и превосходит Ветхий Завет: "Все это происходило с ними, как образы (*typikos*); а описано в наставление нам, достигшим последних веков" (*1 Кор.* X, II). Именно это апостол Павел именует *consolatio Scripturarum...*» (*Danielou J.* Bible... P. 9–10).

кой символикой. Там есть все: Ною и его потомству во многих традициях соответствует катаклизм, положивший конец всему человечеству (обществу), за исключением одного человека, которому суждено было стать мифическим Предком нового человечества. Воды смерти служат лейтмотивом древневосточных, азиатских и океанийских мифологических систем. Вода прежде всего убивает: растворяет, уничтожает любую форму. Именно поэтому она богата начатками новой жизни, плодоносна. Символика крещальной наготы тоже не является достоянием одной лишь иудео-христианской традиции. Ритуальная нагота равнозначна духовной полноте и целостности; рай предполагает отсутствие одежд, то есть отсутствие износа (архетипический образ Времени). Что же касается тоски по раю, то она имеет всечеловеческий характер, хотя ее проявления варьируются почти бесконечно[14]. Всякая ритуальная нагота включает в себя вневременной образец, райский образ.

Во многих традициях встречаются чудовища бездн: герои или посвященные погружаются в пучину, чтобы лицом к лицу встретить морских страшилищ: это типично инициационное испытание. Спору нет, варианты могут быть самыми разными: иногда драконы стерегут сокровище, чувственный образ святыни, Абсолютной Реальности; ритуальная (инициационная) победа над стражем-чудовищем равнозначна обретению бессмертия[15]. Крещение для христианина является таинством, поскольку его установил сам Христос. Тем не менее оно воспроизводит ритуал инициатического испытания (борьба с чудовищем), смерти и символического воскрешения (рождения нового человека). Мы не хотим сказать, будто иудаизм или христианство заимствовали те или иные мифы и символы из религий соседних народов; в этом не было необходимости; иудаизм — детище предыстории и долгой религиозной истории, когда все эти вещи уже существовали. Не было необходимости даже в том, чтобы тот или иной символ сохранялся иудаизмом «сознательно», во всей своей целостности; достаточно, чтобы группа символов сохранилась с домоисеевских времен хотя бы в помраченном виде: такие образы способны в любой момент обрести мощную религиозную злободневность.

Иные из Отцов древней Церкви проявили интерес к соответствиям между архетипическими образами, предложенными христианством, и образами, являющимися общим достоянием всего человечества. Одной из насущнейших забот было стремление раскрыть неверующим соответствие между великими символами, столь выразительными и убедительными для души-психеи, и догмами новой религии. Отрицающий воскрешение мертвых, Феофил Александрийский[32*] напоминает о знамениях, которые Бог явил им в круговороте природных явлений: начале и конце времен года, дней и ночей. «Разве нет воскрешения для семян и плодов?» — говорит он. Для Климента Римского «день и ночь служат образами воскрешения: ночь спускается, день занимается; день прохо-

[14] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 349 и сл.
[15] Там же. С. 199 и сл., 273 и сл.

дит, ночь наступает»[16]. Для апологетов христианства образы были исполнены знамений и смыслов; они *являли* священное в чередовании космических ритмов. Откровение, данное верой, не отменяло первичные значения образов; оно только сообщало им новую ценность. Разумеется, для верующего это новое значение заслоняло другие; только *оно* придавало образу ценность, превращало его в Откровение. Важно было воскрешение Христа, а не знамения, вычитываемые в природных явлениях; в большинстве случаев эти знамения становились понятны лишь той душе, в глубине которой уже обрелась вера. Но мистерия веры, имеющая отношение к христианскому опыту, теологии и психологии, превосходит цели нашего исследования; в избранной нами перспективе важно лишь одно: *всякая новая переоценка образа всегда обусловлена самой его структурой* до такой степени, что можно сказать: образ как бы *ожидает* раскрытия содержащегося в нем смысла.

Анализируя крещальные образы, преподобный отец Бейрнер признает «связь между догматическими представлениями, символами христианской религии и архетипами, задействованными посредством символов естественных. Как могли бы готовящиеся к крещению уразуметь смысл предлагаемых им символических образов, если бы те не отвечали их подспудным догадкам?[17] Автора не удивляет, что «многие католики обрели путь веры посредством таких опытов» (там же). Разумеется, продолжает преподобный отец, навык в понимании архетипов не посягает на опыт веры: «Осознание связи между религиозными символами и душой-психеей можно встретить в среде, состоящей как из верующих, так и из неверующих. Иными словами, вера — это совсем не то же самое, что подобное осознание. Акт веры проводит некую разделительную черту в мире архетипических представлений. Отныне змей, дракон, мрак, сатана означают нечто, от чего необходимо отречься. Единственными понятиями, способными обеспечить Спасение, признаются лишь те, которые выработаны исторической средой»[18].

Архетипические образы и христианская символика

И однако, как признает преподобный отец Бейрнер, даже если образы и символика христианской сакраментальности не отсылают верующего «прежде всего к имманентным мифам и архетипам, но к вмешательству божественной силы в историю, этот новый смысл не должен вести к недооценке неизменного древнего смысла. Унаследовав великие образы и символы естественного религиозного человека, христианство унаследовало также их возможности и потенции, относящиеся к психическим глубинам. Мифическое и архетипическое пространство, будучи теперь подчиненным другому измерению, осталось тем не

[16] *Beirnaert L.* Ladimension... P. 275.
[17] Ibid. P. 276.
[18] Ibid. P. 277.

менее реальным. Христианин может отказаться от поисков духовного Спасения в мифах и опытном постижении имманентных архетипов, но это не значит, что он отрекся от всего того, в чем заключены смысл и действенность мифов и символов для человека психического, для микрокосма... Унаследование Христом и Церковью великих символов, таких, как солнце, луна, лес, вода, море и т. д., означает евангелизацию душевных сил, обозначаемых этими понятиями. Нельзя сводить Воплощение к одному лишь облечению во плоть. Бог вторгся даже в коллективное бессознательное, чтобы спасти его и тем самым исполнить его предназначение. Христос сошел во ад. Каким же образом эта спасительная сила может достигнуть нашего бессознательного, если не будет говорить на его языке, пользоваться его категориями?»[19]

В данном тексте содержатся важные уточнения, касающиеся связей между имманентными символическими системами и верой. Как мы уже говорили, вопрос веры чужд подобных соображений. Тем не менее нас может заинтересовать один из его аспектов: христианская вера держится на *историческом* Откровении: лишь манифестация Бога во Времени обеспечивает, с точки зрения христианина, действенность образов и символов. Мы показали, что имманентная и всеобщая акватическая символика не была упразднена или извращена вследствие частных, исторических толкований крещальной символики иудео-христианством. В ходе истории постоянно появляются новые значения символов, но они не разрушают их структуру. Далее мы рассмотрим вытекающие отсюда следствия, касающиеся проблемы философии истории и морфологии культуры. А пока остановимся еще на нескольких примерах.

Мы уже говорили о символике Мирового древа. Христианство использовало, по-своему истолковало, расширило этот символ. Крест, изготовленный из ствола Древа познания Добра и Зла, стал заменой Космического древа; сам Христос иногда описывается как некое Древо (у Оригена). Одна из *гомелий* Псевдо-Златоуста называет Крест древом, которое «воздымается от земли до небес. Бессмертное произрастание, оно высится в средоточии неба и земли: Вселенский столп, связь всего сущего, основа мироздания, вселенское сплетение, в коем заключена вся сложность человеческой природы...» Православная литургия и по сию пору в день Воздвижения Честного Креста поет ему славу как «Древу Жизни, насажденному на Лобном месте, древу, на котором Царь веков содеял наше Спасение», древу, которое, «изойдя из глубин земных, возвысилось до середины вселенной и освятило всю ее от края до края»[20]. Образ Космического древа сохранился здесь в удивительной чистоте. Вполне вероятно, что прототип этого гимна следует искать в *Книге притчей Соломоновых* (Ш, 18), где говорится о Мудрости Божией: «Она –

[19] Ibid. P. 284–285.

[20] См.: *Lubac H. de.* Aspects du Bouddhisme. Paris, 1951. P. 57, 66 – 67. Об этой проблеме см.: *Bauerreiss P.* Arbor Vitae, Kunst und Brauchtum des Abendlandes. München, 1938. Abhahdlungen der Bayerischen Benediktiner Akademie, Ш.

Древо Жизни для тех, которые приобретают ее». Эта Мудрость, комментирует отец де Любак[21], «для евреев предстает как Закон, а для христиан — как Сын Божий». Другой возможный прототип — древо, увиденное во сне Навуходоносором (*Дан.* 4: 7–15): «...я видел — вот среди земли дерево весьма высокое», и т. д.

Преподобный отец де Любак согласен с тем, что, подобно символу Космического древа в индийских традициях, образ Креста — Древа Мира является в христианстве отголоском «древнего всемирного мифа»[22]. Но он тут же торопится подчеркнуть инновации, внесенные в этот образ христианством. Из продолжения цитированной выше *гомелии* Псевдо-Златоуста следует, например, что Вселенная и Церковь — суть едины: «она есть новый макрокосм, а душа христианская — ее подобие в миниатюре»[23]. А сколько других различий бросается в глаза при сравнении Будды с Христом, столпа Санчи[33*] с Крестом![24] Будучи убежден, что использование буддизмом и христианством того или иного символа «является, в конце концов, всего лишь *лингвистическим* фактом», видный теолог, как нам кажется, преувеличивает важность исторических особенностей: «Но весь вопрос состоит в том, чтобы определить, какова в каждом случае природа и степень оригинальности «частной версии»[25].

Но только ли в этом состоит весь вопрос? Неужто мы и впрямь обречены довольствоваться лишь утомительным анализом «частных версий», которые, в конце концов, имеют отношение только к местной истории? Неужели у нас нет иной возможности приобщиться к образу, символу, архетипу в самой его структуре, в той *целокупности*, которая вмещает в себя все отдельные «истории», не смешивая, однако, их воедино? Многие патристические и литургические тексты сравнивают Крест с лествицей, столпом или горой[26]. Эти образы являются, как мы видели, повсеместно распространенными обозначениями Центра Мира. Крест был отождествлен с Космическим древом именно в силу того, что он — символ Центра Мира. Это доказывает, что *Образ Центра сам собой напрашивался* в удел христианскому духу. Именно посредством Креста (Центра) осуществляется связь с Небом, именно ему обязана своим Спасением вся Вселенная. *А понятие «спасение» представляет собой всего лишь восстановление и расширение понятий о вечном обновлении и возрождении Космоса, о вселенском плодородии и вселенской сакральности, об Абсолютной Реальности и, в конце концов, о бессмертии – и все эти понятия сосуществуют в символике Мирового древа*[27].

Пусть нас поймут правильно: мы не оспариваем важности истории

---

[21] *Lubac H. de.* Aspects... P. 71.
[22] Ibid. P. 75.
[23] Ibid. P. 77.
[24] Ibid. P. 77 сл.
[25] Ibid. P. 169.
[26] Ibid. P. 64–68.
[27] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 251 и сл.

и, в случае иудео-христианства, важности веры для определения истинной ценности того или иного символа в том виде, *в каком он был осознан и прочувствован в определенной культуре;* мы будем настаивать на этом и в дальнейшем. Но «втискивая» символ в рамки его собственной истории, мы не решим самой существенной проблемы, а именно: того, что могла бы нам открыть не «частная версия» какого-то символа, а вся *целокупность* символики. Вполне понятно, что различные значения символа, сочетаясь между собой, сочленяются в некую систему; противоречия, которые можно усмотреть между различными частными версиями, чаще всего являются лишь видимостью: они разрешаются, как только мы начинаем рассматривать символику в ее целокупности, структурной целостности. Всякая новая переоценка архетипического образа венчает и завершает прежние оценки: Спасение, дарованное Крестом, не отменяет дохристианские значения Мирового древа, являющегося прежде всего символом полного *renovatio*; Крест, напротив, венчает все другие ценности и значения[28]. Заметим еще раз, что эта новая система оценок, вызванная отождествлением Космического древа с Крестом, имела место в истории и была вызвана историческим событием — Страстями Христа. Как мы убедимся далее, великим нововведением иудео-христианства было преображение истории в теофанию.

Вот другой пример. Известно, что шаман спускается в Нижний мир, чтобы отыскать там и вывести на землю душу больного, похищенную злыми духами[29]. Орфей тоже нисходит в Аид, чтобы вызволить оттуда свою недавно умершую жену Эвридику. Аналогичные мифы существуют повсюду: в Полинезии, Северной Америке, Центральной Азии (здесь эта тема является частью устного шаманского творчества), в них повествуется о герое, сошедшем в ад, чтобы вернуть душу своей мертвой супруги; это удается ему в полинезийских и центральноазиатских

---

[28] Эта символика подкреплена тем фактом, что на орнаментах баптистериев Древо Жизни соседствует с оленем, еще одним древним образом циклического обновления (см.: *Peuche H.-Ch.* Le Serf et le Serpent // Cahiers Archéologiques. 1949. Vol. IV. P. 17–60). Известно, что в доисторическом Китае, на Алтае, в некоторых культурах Центральной и Северной Америки олень служит одним из символов непрекращаемого Творения и *renovatio*; причина этого — в периодическом сбрасывании и обновлении его рогов; см. *Хенце С.* Как следует истолковывать иконографию одного китайского бронзового сосуда эпохи Хань (Conferenze J. S. M. O. Roma, 1951. Vol. I. P. 1–60; p. 24 sq.; *Idem.* Bronzegerat, Kultbauten. Religion im ältesten China der Shang-Zeit. Antwerpen, 1951. P. 210 sq.). В греческих традициях олень омолаживается, пожирая змей и тут же утоляя жажду водой некоего источника: он сбрасывает рога и сохраняет молодость в течение пятидесяти или полутораста лет (см.: Peuche H.-Ch. Op. cit. P. 29). Вражда между оленем и змеей — явление космологического порядка: олень соотносится с огнем и утренней зарей (Китай, Алтай, Америка и т. д.), змея — один из образов Ночи, призрачной, подземной жизни. Но и змея, в свою очередь, это тоже символ периодического обновления, хотя и на ином уровне. Фактически, оппозиция олень (или орел) — змея — это динамический образ «единства противоположностей»[34*], которое он стремится восстановить.

[29] Обо всем этом см.: *Eliade M.* Chamanisme...

мифах, а в североамериканских сказаниях он, подобно Орфею, терпит неудачу. Не будем делать из всего этого каких-либо скоропалительных заключений. Заметим только одну деталь: Орфей — это певец и музыкант, укрощающий своим пением диких зверей, он врачеватель, поэт и цивилизатор; короче говоря, он исполняет именно те функции, которые исполняет шаман в первобытных обществах. Ведь шаман не только целитель и знаток экстатических упражнений, он друг и покровитель диких зверей, он подражает их голосу и сам превращается в зверя; он, кроме того, певец, поэт, культурный герой. Заметим, наконец, что Христос тоже нисходит в ад, чтобы спасти Адама, восстановить целостность природы человека, утраченную после грехопадения (одним из следствий которого была как раз утрата способности повелевать дикими зверями).

Но имеем ли мы право рассматривать Орфея как шамана и сравнивать сошествие Христа во ад с похожими сошествиями впавших в экстаз шаманов? Все противится такому сравнению: в различных культурах и религиях — сибирской или североамериканской, греческой, иудеохристианской — эти нисхождения оцениваются весьма неоднозначным образом. Нет необходимости подчеркивать эти различия — они сами бросаются в глаза. Но остается неизменным один элемент, который нельзя терять из виду: постоянство мотива сошествия в ад, *предпринятого ради спасения чьей-то души* — души больного (шаманство *stricto sensu*), супруги (греческие, североамериканские, полинезийские, центральноазиатские мифы), человечества в целом (Христос), да мало ли еще кого. Схождение в таком случае является не только инициационным предприятием, осуществляемым ради личных интересов, оно преследует спасительную цель: сходящий в Нижний мир умирает и воскресает не для того, чтобы завершить уже достигнутое посвящение, а чтобы спасти чью-то душу. Архетип инициации дополняется новой чертой: символическая смерть способствует не только собственному духовному совершенствованию (а в конечном счете — обретению бессмертия), она свершается ради спасения *других*. Мы вовсе не хотим усматривать в первобытном шамане или в североамериканском и полинезийском Орфее прообраз Христа. Мы только свидетельствуем, что архетип инициации, среди прочего, содержит в себе и этот смысл смерти (сошествия в ад) во благо другого. (Заметим, кстати, что шаманское камлание, во время которого совершается спуск в Нижний мир равнозначно мистическому опыту; шаман находится «вне себя», его душа покидает тело.)

Другая главная цель шаманского камлания — это небесное вознесение: вскарабкавшись на Космическое древо, растущее в Центре Мира, шаман проникает на Небеса и встречается там с высшим божеством. Все мистики, как известно, используют символику восхождения, чтобы отобразить воспарение человеческой души и ее слияние с Богом. Ничто не дает нам основания отождествлять небесное восхождение шамана с вознесениями Будды, Мухаммада или Христа: содержание этих экста-

тических деяний различно. Тем не менее понятие трансценденции повсюду выражается образом вознесения, и мистический опыт, в какой бы религиозной среде он ни осуществлялся, непременно включает в себя небесное восхождение. Более того: шаманское исступление нередко сопровождается ясновидческим опытом, поразительно схожим с подобными опытами великих мистиков (Индия, Дальний Восток, Средиземноморье, христианство).

Согласно Отцам Церкви, мистическая жизнь — это возвращение в рай[30]. Одной из примет возврата к райскому состоянию является власть над животными, которой обладают шаманы и Орфей. Но обретение рая как раз и является целью тех архаических и примитивных форм мистики, которые принято объединять под названием шаманства. В другой нашей работе мы показали, что шаманский транс призван вернуть камлающего в то положение, в котором находился первозданный человек: шаман в трансе вновь переживает райское состояние первых людей, еще не утративших связи с Богом. В самом деле, традиции повествуют о том мифическом времени, когда человек непосредственно общался с небесными богами, взбираясь на гору, на дерево, карабкаясь вверх по лиане и т. д., первые люди могли реально и без усилий достичь Неба. Боги, со своей стороны, постоянно спускались на Землю и общались с людьми. Затем, вследствие какого-то мифического события (обычно это прегрешение в отправлении обрядов), связи между Небом и Землей были прерваны (древо срублено, лиана оборвана и т. д.), и Бог удалился в небесные высоты. (Во многих традициях это удаление небесного Бога выражается в его последующем превращении в *deus otiosus*.) Но шаману при помощи тайных приемов удается — временно и только для самого себя — восстановить связь с Небом и возобновить общение с Богом. Иными словами, он добивается упразднения истории (то есть всего времени, протекшего с момента падения, разрыва прямых связей между Небом и Землей) и *возвращается вспять*, в первозданное райское состояние. Это возвращение в мифическое *illud tempus* осуществляется в экстазе; шаманский экстаз может рассматриваться либо как условие, либо как следствие возврата к райскому состоянию. Во всяком случае, ясно, что мистический опыт «первобытных» народов тоже основывается на экстатическом возвращении в рай[31].

---

[30] См.: *Stolz D.* Théologie de la mystique; *Danielou J.* Sacramentum... Речь идет скорее о предвидении, ибо возвращение в рай полностью осуществляется лишь после смерти.

[31] Конечно же, экстатический опыт шаманства не сводится к этому «возвращению в рай»: в нем содержится множество иных элементов. Посвятив этой крайне сложной проблеме целую книгу, мы не считаем необходимым повторять приведенные там доводы. Заметим, однако, что шаманское посвящение включает в себя экстатический опыт смерти и воскрешения[35*], решающий опыт, который встречается у всех мистиков, включая христианских.

Не может быть и речи ни про объяснение иудео-христианской мистики посредством шаманства, ни про обнаружение «шаманских элементов» в христианстве. Но есть один столь важный пункт, что он не должен ускользнуть от нашего внимания: мистический опыт «первобытных» народов, равно как и христианская мистическая жизнь, включают в себя возврат в первозданное райское состояние. *Отождествление мистической жизни с возвратом в рай не является, следовательно, преимуществом иудео-христианства, возникшего в результате вмешательства Бога в историю; это всечеловеческая «данность» непостижимой древности.*

Заметим еще раз, что вмешательство Бога в историю, то есть божественное Откровение, произошедшее *во Времени,* наследует и укрепляет вневременную ситуацию. Откровение, явленное иудео-христианству исключительно в историческом времени и уже не повторяющееся, а становящееся единственной в своем роде историей, — это Откровение сохраняется архаическим человечеством в мифах; вместе с тем как мистический опыт «первобытных» людей, так и христианская мистическая жизнь выражаются посредством одного и того же архетипа: возврата в первозданный рай. Отсюда явствует, что история — в данном случае Священная История — не ввела с собой никаких новшеств: как у «первобытных» людей, так и у христиан мы видим один и тот же парадоксальный возврат *in illud tempus*, «скачок назад», упраздняющий время и историю, благодаря которому осуществляется мистическое обретение рая.

Из этого следует, что библейская и христианская символика, хотя и наделенные историческим, а по сути дела «провинциальным», содержанием — ибо всякая местная история провинциальна по отношению к истории всемирной, рассматриваемой во всей ее целокупности, — символика эта остается тем не менее всеобщей, как и всякая связная символическая система. Можно даже задаться вопросом, не обусловлена ли доступность христианства в первую очередь его символикой; не было ли его распространение значительно облегчено теми универсальными образами, которые оно восприняло? Ибо не-христианина волнует в первую очередь такой вопрос: по какому праву некая локальная история — история еврейского народа и первых иудео-христианских общин — может претендовать на роль образца для всей божественной манифестации в конкретном, историческом времени? Мы считаем, что уже отчасти дали ответ на этот вопрос: Священная История, даже будучи историей локальной, с точки зрения стороннего наблюдателя, является также историей образцовой, ибо она наследует и совершенствует вневременные образы.

Чем же вызвано в таком случае неотразимое впечатление, особенно остро переживаемое не-христианами, что христианство явилось *чем-то новым* в сравнении с предшествующей религиозностью? Для индуса, симпатизирующего христианству, самая поразительная инновация (если оставить в стороне учение Христа или вопрос о Его божественно-

сти) состоит в переоценке смысла Времени, в возможности *Спасения* во Времени и Истории[32].

Христианство отрицает обратимость циклического Времени, навязывает ему необратимость, поскольку отныне явленные во Времени иерофании более неповторимы: Христос жил, был распят и воскрес всего один раз. Отсюда — полнота мгновения, онтологизация Времени: Времени удалось *быть*, а это значит, что оно прекратило свое становление, преобразилось в Вечность. Тут же заметим, что отнюдь не любой исторический момент может наложиться на Вечность, а только миг, преображенный Откровением, «благоприятный момент» (*kairos*), независимо от того, называют его так или нет. Время становится ценностью в той мере, в какой проявляется в нем Бог[36*], наделяя его надысторическим значением и сотериологической направленностью, ибо разве каждое новое вмешательство Бога в историю не ставит вопрос о Спасении человека, то есть о чем-то не имеющем отношения к истории? Время становится полнотой в силу самого факта воплощения слова Божия; но именно этот факт и преображает историю. Может ли быть пустым и никчемным Время, видевшее, как Христос родился, претерпел муки, умер и воскрес? Может ли оно быть обратимым и повторяться *ad infinitum?*

С точки зрения истории религий, иудео-христианство являет нам наивысшую из иерофаний: *преображение исторического события в иерофанию*. Речь идет о чем-то большем, нежели иерофанизация Времени, ибо Священное Время знакомо всем религиям. На этот же раз историческое событие как таковое наделяется максимумом надысторичности: Бог не только вторгается в историю, как это было в иудаизме; он воплощается в историческом существе, чтобы испытать бремя обусловленного исторического существования, — ведь внешне Иисус из Назарета ничем не отличался от своих палестинских современников. При взгляде со стороны кажется, будто божественное полностью сокрылось в истории: ничто не позволяет усмотреть в физиологии, психологии или «культуре» Иисуса черты Бога Отца; Иисус ест, пьет, страдает от жажды или жары, точь-в-точь как любой палестинский еврей. Но в реальности «историческое событие», определяющее существование Иисуса, есть всеобъемлющая теофания; во всем этом сквозит дерзновенное усилие *спасти историческое событие* с помощью его самого, сообщив ему максимум бытийственности.

Несмотря на высокую оценку Времени и Истории, иудео-христианство пришло не к историзму, а к исторической теологии. Событие оценивается не само по себе, а в зависимости от заключенного в нем Откровения, которое предшествует ему и трансцендирует его. Историцизм как таковой есть продукт разложения христианства; он мог появиться

[32] См.: Proceedings of the VII Congress for the History of Religions. Amsterdam, 1951. P. 33 — 52, а также с. 122 наст. изд. и: *Lowith K.* Meaning in History. Chicago, 1949.

лишь в результате утраты веры в надысторичность исторического события.

Но факт тем не менее остается фактом: христианство силится *спасти* историю; прежде всего потому, что оно придает ценность историческому времени, а затем оттого, что для христианина историческое событие, оставаясь тем, что оно есть, обретает способность выражать надысторическое содержание; весь вопрос в том, чтобы расшифровать это содержание. Ибо после Воплощения Христа христианин призван усматривать вмешательство Бога не только в Космос (призывая себе на помощь космические иерофании, образы и символы), но и в исторические события. Это не всегда легко; мы без труда расшифровываем «знаки» божественного присутствия в Космосе, куда труднее истолковать схожие «знамения», закамуфлированные в Истории.

В самом деле, христианин считает, что после Воплощения чудо перестало быть легко распознаваемым; поскольку величайшим из чудес было само Воплощение, все, что *явственно представало чудом* до Иисуса Христа, утратило всякий смысл и пользу после Него. Существует, разумеется, непрерывная серия чудес, принимаемых Церковью, но все они стали возможными лишь в зависимости от Христа, а не в силу своей врожденной чудесной природы. (Известно, что Церковь старательно отличает чудеса, произведенные магией или демоном, от тех, которые творит благодать.) Существование и смысл чудес, принимаемых Церковью, оставляет, однако, открытым важный вопрос о *нераспознаваемости* чудесного в христианском мире: можно находиться рядом с Христом, подражать Ему, не усматривая в нем никаких видимых знаков чудесного; можно подражать Христу, *жившему своей исторической жизнью*, не отличающейся от существования любого другого человека. В итоге христианин вынужден приобщаться к любому историческому событию со страхом и трепетом, ибо, на его взгляд, самое банальное из них, продолжая оставаться *реальным* (то есть исторически обусловленным), может быть чревато новым вмешательством Бога в историю; во всяком случае, может иметь надысторическое значение, содержать в себе некую весть. Вследствие этого историческая жизнь для христианина может сама по себе стать источником одухотворенности; пример тому — жизнь Христа и жития святых. С установлением христианства хранилищем тайн и откровений является уже не только один Космос и его символические образы, но и История, особенно «малая история», составляемая событиями, внешне лишенными значения[33].

[33] Такие понятия, как «история», «историчность» могут быть поводом для всякого рода путаницы: с одной стороны они указывают на нечто конкретное и подлинное в человеческом существовании в противоположность существованию неподлинному, сотканному из всякого рода отвлечений и автоматических действий. С другой же стороны, в различных течениях историцизма и экзистенциализма выражения «история», «исторический» указывают на то, что человеческое существование подлинно лишь в той мере, в какой оно сводимо к осознанию исторического

Все это не подлежит сомнению, но не следует терять из виду, что христианство вторглось в историю, чтобы упразднить ее; величайшее чаяние христианина — это второе пришествие Христа, которое положит конец всякой истории. С известной точки зрения, для каждого христианина — в личностном плане — этот конец и последующая за ним Вечность, то есть потерянный Рай, могут наступить прямо *сегодня. Это время*, возвращенное Христом, уже достижимо, и для того, кто вступил в него, история прекращает свое существование. Преображение Времени в Вечность началось вместе с первыми верующими. Но это парадоксальное преображение не является исключительным достоянием христианства. Мы встречаем то же понятие в индийской символике[34]. *Кшане* соответствует *кайрос*: и то и другое может стать «благоприятным моментом» для «исхода из Времени», слияния с Вечностью... В конечном счете, от христианина требуется стать современником Христа: это предполагают и его конкретное, историческое существование, и причастность к проповеди, крестным мукам и воскрешению Христа.

Символы и культуры

Изучение символики — захватывающее и полностью оправданное занятие, ибо оно является лучшим введением в ту область, которую называют философией культуры. Образы, архетипы, символы по-разному переживаются и оцениваются: результат этих разнообразных осмыслений составляет значительную часть «культурных стилей». В Кераме, на Молуккских островах, и в Элевсине повествуют о мифических похождениях девушек: одну из них зовут Хайнувеле, вторую — Кора-Персефона[35]. С точки зрения структуры мифы о них имеют много общего, и однако, что за разница между культурой греческой и культурой керамейской! Морфология культуры, философия стилей заинтересуются в первую очередь частными формами, в которые облекается образ этой девушки в Греции и на Молуккских островах. Но если в качестве исторических формаций эти культуры не пересекаются, так как они порождены собственными стилями, то они сравнимы на уровне образов

момента. Именно такое, самодовлеющее понимание истории мы имеем в виду всякий раз, когда восстаем против «историзмов». Нам кажется, в самом деле, что подлинность того или иного существования не может ограничиться *осознанием собственной историчности*; нельзя считать бегством от действительности, притворством такие глубокие переживания, как любовь, тоска, тяга к священному, эстетические эмоции, созерцание, радость, грусть и т. д.; в основе их лежат свойственные им временные ритмы, и все они в совокупности своей и образуют то, что принято называть *цельным человеком*, который не отторгает себя от своего исторического момента, но и не отождествляет себя с ним.

[34] См. с. 173 наст. изд.

[35] См.: *Jensen Ad. E.* Hainuwele. Volkserzählungen von der Molukken-Jnsel Ceram. Frankfurt-am-M., 1939; *Idem.* Die Drei Strome. Leipzig, 1948. S. 277 sq.; *Jung C. C., Kerebyi K.* Das gotlichen Mädchen // Alba Vigilae. Heft. 8–9. Amsterdam, 1941.

и символов. Именно эта вечность и универсальность архетипов и спасает в последний момент культуры, делая возможным существование философии культуры, которая является чем-то большим, нежели просто морфология и история стилей. Всякая культура есть «падение в историю», этим и объясняется ее ограниченность. Не станем обольщаться несравненной красотой, благородством и совершенством греческой культуры; она, будучи *историческим явлением,* не может быть одинаково приемлемой повсюду: попробуйте, например, познакомить с этой культурой африканца или индонезийца: ее суть дойдет до них не благодаря восхитительному «стилю», а благодаря образам и символам, которые они узнают в статуях или шедеврах классической литературы. То, что для европейца *прекрасно и истинно в исторических проявлениях* античной культуры, лишено всякой ценности в глазах жителя Океании, так как, проявляясь в структурах и стилях, обусловленных историей, культуры неизбежно проявляют ограниченность. А вот образы и символы, предшествующие этим культурам и насыщающие их смыслом, пребывают вечно живыми и всемирно доступными. Европеец с трудом согласится, что общечеловеческая ценность и глубокая суть такого греческого шедевра, как, например, *Венера Милосская*, для трех четвертей человечества состоит вовсе не в формальном совершенстве этой статуи, а в заключенном в ней образе Женщины. А если мы не желаем считаться с этой простой фактической истиной, у нас нет никаких надежд на возможность плодотворного диалога с неевропейцами.

Короче говоря, только наличие образов и символов позволяет культурам оставаться «открытыми»: в каждой из них, будь она австралийской или афинской, отчетливо сквозят экстремальные ситуации человека, сквозят благодаря символам, поддерживающим эти культуры. Не принимая во внимание эту единую духовную основу различных культурных стилей, философия культуры обречена оставаться морфологическим и историческим пустословием, не представляющим ни малейшей ценности для человеческого удела как такового. Если бы образы не были в то же время «скважиной» в трансцендентное, мы задохнулись бы в атмосфере любой культуры, сколь бы великой и восхитительной она нам ни казалась. Любое творение духа, исторически и стилистически обусловленное, может помочь нам добраться до архетипа: образы Коры-Персефоны, равно как и Хайнувеле, раскрывают перед нами одну и ту же судьбу, трагическую, но поучительную.

Образы — это «скважины», ведущие в надысторический мир. И это не единственное их достоинство: благодаря им различные «истории» получают возможность общаться между собой. Немало слов было сказано по поводу осуществленного христианством объединения средневековой Европы. Это особенно верно, если учесть гомологичность народных религиозных традиций. Ведь посредством христианской агиографии местные культы — от Фракии до Скандинавии и от Тахо до Днепра — были приведены к некоему общему знаменателю. Благодаря христианизации божества и святилища всей Европы получили не только

общие имена, но в каком-то смысле обрели свои собственные архетипы и, следовательно, универсальные ценности: какой-нибудь источник в Галлии, считавшийся священным с доисторических времен, потому что его освещала фигура *локального*, местного божества, стал святым источником для всего христианского мира в целом, после того как был посвящен Деве Марии. Все победители драконов были отождествлены со святым Георгием или иным христианским героем, все боги грозы — со святым Илией. Из региональной и провинциальной народная мифология стала экуменической. Цивилизаторская роль христианства особенно значительна в деле создания нового мифологического языка, общего для тех слоев населения, которые оставались привязаны к своим землям и, следовательно, были обречены все больше и больше замыкаться в своих местных традициях, доставшихся им от предков; христианизируя древнее религиозное наследие, Церковь не только очистила его, но и перевела на новый духовный этап[37*] все, что заслуживало быть «спасенным» из старых привычек, верований и надежд дохристианского человека. По сей день в народном христианстве сохранились обряды и поверья времен неолита; например, обычай варить кашу для мертвых (*коливо* Восточной Европы и Эгейского мира). Христианизация народных слоев Европы свершалась в основном благодаря образам: они сохранились повсюду, надо было только переосмыслить их, включить в новую среду, дать им новые имена.

Но никак нельзя надеяться, что не сегодня завтра подобное явление повторится в масштабах всей планеты. Напротив, приобщение экзотических народов к истории повлечет за собой, как бы в качестве противодействия, усиление престижа местных религий. Как мы уже говорили, Запад в настоящее время вынужден вступить в диалог с «экзотическими» и «примитивными» культурами. Было бы достойно сожаления, если бы он продолжил этот обмен мнениями, так и не сумев извлечь никаких уроков из всех открытий, преподанных ему изучением символики.

Замечание о методе

После всего вышесказанного становится ясно, в каком смысле мы преодолели позицию Тэйлора или Фрэзера, которые в ходе своих антропологических и этнографических изысканий сваливали в одну кучу примеры, лишенные всякой географической или исторической связи, приводя австралийский миф рядом с мифом сибирским, африканским или североамериканским и пребывая в убеждении, что всегда и везде речь идет об одной и той же «единообразной реакции человеческого духа на явления природы». По сравнению с этой позицией, столь похожей на установки натуралистов дарвиновской эпохи, историко-культурная школа Гребнера — Шмидта и другие историцистские направления сделали несомненный шаг вперед. Важно, однако, не замыкаться в рамках историко-культурной перспективы, задавая себе вопрос, не могут ли

символы, мифы, обряды помимо их собственной истории поведать нам что-либо о человеческом уделе, как об одном из видов существования во Вселенной. Ответить на этот вопрос мы и пытались во многих наших предыдущих публикациях[36].

Будучи завзятыми позитивистами, Тэйлор и Фрэзер рассматривали религиозно-магическую жизнь архаического человека как нагромождение ребяческих «предрассудков», плод их наследственных страхов или «первобытной» тупости. Но такие предвзятые суждения противоречат фактам. Религиозно-магическое поведение человечества — свидетельство сущностного осмысления человеком Вселенной и самого себя. Там, где Фрэзер видел лишь предрассудок, уже имела место некая метафизика, пусть даже выражавшаяся скорее посредством игры символов, чем сочетания понятий: метафизика, то есть глобальный и связный подход к реальности, а не ряд инстинктивных действий, вызванных все той же злополучной «реакцией звероподобного человека на явления природы». Таким образом, когда мы, отвлекаясь от разделяющей их истории, сравниваем океанический символ с символом Северной Азии, мы вправе это делать не потому, что как тот, так и другой являются порождением одной и той же «младенческой ментальности», а потому, что символ сам по себе выражает осознание экстремальной ситуации.

Кое-кто пытался непосредственно объяснить «происхождение» символов чувственным впечатлением, производимым на кору головного мозга великими космическими ритмами (движением солнца, например). Не нам обсуждать эту гипотезу. Но сама по себе проблема происхождения кажется нам неудачно поставленной (см. выше). Символ не может быть отражением космических ритмов как *естественных явлений*, поскольку он всегда говорит *о чем-то большем*, нежели зримая сторона космической жизни, которую ему надлежит отражать. Символика солярных мифов, например, раскрывает перед нами, помимо прочего, ночную, зловещую, замогильную сторону Солнца[38*], которая вовсе не бросается в глаза при первом взгляде на солярный феномен как таковой. Эта в некотором смысле «негативная» сторона, не явленная в *Солнце как в космическом теле*, пребывает, однако, одной из составляющих солярной символики; это доказывает, что с самого начала символ предстает как творение психеи-души. Это становится еще более явным, когда мы вспоминаем, что назначение символа состоит именно в том, чтобы служить свидетельством целокупной реальности, непостижимой для иных способов познания: единство противоположностей, например, так щедро и так просто выражаемое в символах, не дано в виде наглядной истины нигде во Вселенной и недоступно ни непосредственному опыту человека, ни описательному мышлению.

Не следует, однако, думать, будто символика обращается исключительно к духовным реальностям. Для архаического менталитета разделение на духовное и материальное вообще не имеет смысла: оба эти

[36] Этот вопрос см. в: *Элиаде М.* Очерки...

плана взаимодополняемы. Жилище, находящееся в Центре Мира, должно тем не менее отвечать определенным требованиям, сообразовываться с климатом, экономической структурой и архитектурной традицией. Совсем недавно вновь вспыхнул старый спор между «символистами» и «реалистами» по поводу храмовой архитектуры Древнего Египта. А ведь обе позиции непримиримы только с виду: в сфере архаической мысли учет «осязаемых реальностей» вовсе не означает незнания их символических импликаций или пренебрежения ими. Не следует думать, будто символическая импликация упраздняет конкретную и специфическую ценность предмета или явления: если заступ называют фаллосом (как это принято в некоторых австро-азиатских языках), а посев уподобляется половому акту (как это делается почти всюду в мире), из этого вовсе не следует, что «примитивному» земледельцу неизвестен конкретный смысл его труда или непосредственное назначение его орудий. Символика *обогащает* новым значением предмет или явление, не посягая при этом на их физические свойства, она делает их «открытыми». Символическое мышление «взрывает» непосредственную реальность, но не умаляя и не обесценивая ее: в его перспективе Вселенная не замкнута, ничто в ней не оставлено на произвол судьбы: все поддерживается всеобщими усилиями, входит в единую систему соответствий и уподоблений[37]. Человек архаических обществ осознавал свою причастность к миру открытому, «скважистому», полному смысла: остается гадать, были ли для него эти «скважины» средством для побега или, напротив, доставляли ему единственную возможность для общения с истинной реальностью.

[37] Чтобы как следует понять возможность трансформации мира посредством символа, надо обратиться к диалектике иерофании: объект становится священным, не переставая при этом быть самим собой.

СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ

Le sacré et le profane

ПРЕДИСЛОВИЕ К ФРАНЦУЗСКОМУ ИЗДАНИЮ

Эта небольшая книга была написана в 1956 году по настоянию профессора Эрнесто Грасси, который тогда только что открыл в издательстве «Ровольт» серию «карманных изданий» *Rowohlts Deutsche Enzyklopädie*. Таким образом, она была задумана и создана для широкой публики как общее введение к феноменологическому и историческому изучению фактов религий.

Я согласился на это рискованное предприятие, вдохновившись удачным примером французского ученого Жоржа Дюмезиля, который в 1949 году выпустил книгу под названием «Индоевропейское наследие в Риме» (издательство «Галлимар»). В ней автор обобщил результаты своих исследований трехсторонней индоевропейской идеологии и римской мифологии. В этой книге, построенной в форме довольно развернутых цитат и выводов из них, читателю преподносилось основное содержание семи произведений, опубликованных ученым в течение предшествовавших восьми лет.

Под впечатлением успеха книги Дюмезиля мы решили повторить подобный опыт. Разумеется, речь не шла о том, чтобы представить конспект некоторых наших прежних работ. Мы лишь позволили себе воспроизвести здесь из них отдельные страницы. Главным же образом использовались примеры, приводившиеся и анализировавшиеся в других произведениях. Для нас не составило бы большого труда найти новые примеры для иллюстрации исследуемых явлений (Священное пространство, Священное время и т. д.); иногда именно так мы и поступали. Но в основном мы предпочитали оперировать уже приводившимися документами и тем самым предоставить читателю возможность самому обратиться к более полной и, разумеется, более точной и более разнообразной документации. Такой подход имеет свои преимущества, но в то же время он весьма опасен. Это стало очевидным благодаря различным реакциям на зарубежные издания этой небольшой книги. Некоторые читатели сумели оценить намерение автора ввести их в огромную область знания, не обременяя чрезмерным количеством документов и излишними техническими деталями анализа. Другим эта попытка упростить изложение пришлась менее по вкусу. Они предпочли бы познакомиться с более полной документацией, с более тщательным толкованием текстов. Разумеется, они правы. Однако они не приняли во внима-

ние наше стремление написать короткую, ясную и простую книгу[1*], которая могла бы заинтересовать читателей, недостаточно хорошо знакомых с проблемами феноменологии и истории религий. Чтобы предупредить критические замечания такого рода, мы указываем в сносках произведения, где те или иные проблемы освещены более подробно.

И все же подобное предприятие чревато различными недоразумениями. Мы это отчетливо поняли, перечитывая текст через восемь лет. Попытка представить на двухстах страницах с пониманием и симпатией поведение и положение *homo religiosus* в традиционных и восточных обществах, таит в себе ряд опасностей. Такая доброжелательная открытость рискует сойти за выражение тайной ностальгии по давно минувшему положению древнего *homo religiosus*, что на самом деле чуждо автору. Ведь мы хотели лишь помочь читателю не только уяснить глубинный смысл религиозного бытия древнего и традиционного типа, но и понять значимость последнего в готовности человека оценить его красоту и благородство.

Речь не шла о том, чтобы опровергнуть мнение, будто австралиец или африканец был несчастным полудиким животным (неспособным считать до пяти и т. д.), как нас убеждал антропологический фольклор менее века тому назад. Мы стремились показать нечто большее: логику и величие древних концепций мира, характер поведения людей древних обществ, их символы и религиозные системы. Если мы хотим понять странные поступки или какую-либо систему экзотических ценностей, то их демистифицирование само по себе не представляет никакого интереса. Какой смысл в том, чтобы заявлять по поводу верований стольких «примитивных» людей, что их деревня или их дом не расположены в Центре Мироздания. Напротив, чем ближе мы принимаем верования, тем глубже можем понять символизм Центра Мироздания и его роль в жизни древнего общества, оценить масштабы бытия, которое формируется именно таким, а не иным только потому, что признается Центром Мироздания.

Стремясь полнее описать специфические категории какого-либо религиозного бытия древнего и традиционного типа (мы рассчитываем, что читатель немного знаком с иудео-христианством и исламом, а, может быть, также с индуизмом и буддизмом), мы умышленно не сосредоточивали внимание на некоторых жестоких и нелепых явлениях, таких, как людоедство, охота за головами, жертвоприношение людей, вакханалии. Мы рассматривали их, впрочем, в других работах. Мы не писали также о деградации и вырождении, от которых не способен уберечь никакой религиозный феномен. И наконец, противопоставляя «священное» «мирскому», показали, насколько беднее стал мир в результате секуляризации религиозного культа. А о том, что выиграл человек от десакрализации Мира, мы ничего не сказали лишь потому, что об этом, как нам представляется, говорят очень многие лекторы.

Есть и еще одна проблема, которой мы коснулись лишь вскользь, а именно: насколько «мирское» способно само по себе стать священным;

насколько бытие, полностью утратившее священность, оставшееся без бога и богов, может стать отправной точкой для какого-либо нового типа «религии». Данная проблема выходит за пределы компетенции ученого, изучающего историю религий. Более того, сам этот процесс находится еще на начальной стадии. Однако мы хотели бы сразу подчеркнуть, что он способен развертываться в разных плоскостях и преследовать самые различные цели. Прежде всего речь идет о потенциальных последствиях тех явлений, которые можно было бы определить как современные теологии «смерти Бога»[2*]. После многочисленных попыток доказать бессодержательность всех понятий, символов и ритуалов христианской Церкви, теологи, как нам представляется, вообразили, что, отталкиваясь от мирского понимания Мира и человеческого существования, все же можно прийти благодаря какому-то таинственному и парадоксальному *coincidentia oppositorum* к новому типу религиозного опыта.

Кроме того, возможно и дальнейшее развитие той концепции, согласно которой религиозность составляет последнюю структуру сознания. Сторонники этой концепции утверждают, что религия не зависит от бесчисленных и эфемерных (в связи с тем, что они имеют исторический характер) противоречий между священным и мирским, именно тех, что мы встречаем в самой истории. Другими словами, исчезновение религии никоим образом не влечет за собой исчезновение религиозности. Секуляризация той или иной религиозной ценности — это всего лишь религиозный феномен, иллюстрирующий в конечном итоге закон всеобщего преобразования человеческих ценностей. Мирской характер какого-либо поступка, имевшего в прошлом священную значимость, не свидетельствует о нарушении непрерывности. Мирское является лишь новым выражением той же конституирующей структуры человека, которая до этого проявлялась в священных актах.

И наконец, существует третья перспектива: отвержение оппозиции «священное — мирское» как характеристики религии. При этом выдвигается тезис, что христианство — это не религия и что, следовательно, ему чужда такая дихотомия реального, что христианин более не живет в Космосе, а располагается в Истории.

Некоторые из идей, о которых мы напомнили на этих страницах, уже сформулированы в более или менее систематизированном виде. О других можно лишь делать предположения, основываясь на недавних выступлениях воинствующих теологов. Понятно, почему мы не сочли себя обязанными обсуждать их здесь, ведь они показывают лишь некоторые тенденции и едва зарождающиеся направления, о жизненности которых и их способности к дальнейшему развитию судить пока весьма трудно.

В который раз наш дорогой и ученый друг доктор Жан Гуйяр взял на себя труд просмотреть французский текст, за что мы приносим ему нашу искреннюю благодарность.

Университет Чикаго. Октябрь 1964 г.

ВВЕДЕНИЕ

Все еще помнят, какой резонанс в мире вызвала книга Рудольфа Отто[3*] *Das Heilige* (1917). Конечно, ее успех обусловлен новизной и оригинальностью позиции автора. Вместо того чтобы изучать *идеи* Бога и религии, Рудольф Отто анализирует различные формы *религиозного опыта*. Теолог и историк религий по образованию и психолог по призванию, он сумел раскрыть содержание религии и ее характерные черты. Ученый оставил в стороне все то рациональное и спекулятивное, что есть в религии, и вдохновенно описал ее иррациональную сторону. Отто прочитал Лютера и понял, что означает для верующего «живой Бог». Это не Бог философов и не Бог Эразма[4*], это не какая-то идея, абстрактное понятие, простая моральная аллегория, это — страшная *мощь*, проявляющаяся в гневе Божьем.

Рудольф Отто стремится показать в своей книге характерные черты этого страшного и иррационального опыта. Он обнаруживает, что священное — *mysterium tremendum*[1], *majestas*[2], подавляющие своим могущественным превосходством, — вызывает *чувство ужаса*. Он обнаруживает *религиозный страх* перед *mysterium fascinans*[3], в котором раскрывается во всем совершенстве и полноте бытие. Отто определяет эти опыты как *numineuses* (от лат. *numen* — бог), т. е. божественные, так как все они вызваны открытием какого-либо аспекта божьей силы. Божественное выделяется как нечто *ganz andere*[4], как абсолютно и полностью отличное: оно не похоже ни на человеческое, ни на космическое. Перед ним человек испытывает чувство собственной ничтожности, ощущает себя лишь тварью божьей, лишь, говоря словами Авраама, с которыми он обратился к Господу, «прахом и пеплом» (*Быт.* XVIII, 27).

Священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от естественной реальности. Для обозначения того, что заключено в выражениях *tremendum* или *majestas*, или *mysterium fascinans*, мы наивно используем слова, заимствованные из сферы естественной или даже духовной, но не религиозной жизни человека. Однако такое

---

[1] Страшная тайна (*лат.*).
[2] Величие (*лат.*).
[3] Завораживающая тайна (*лат.*).
[4] Совершенно иное (*нем.*).

использование лексики по аналогии обусловлено именно неспособностью человека выразить *ganz andere,* ведь и для обозначения того, что выходит за пределы естественного человеческого опыта, язык может использовать лишь те средства, что накоплены в языке благодаря этому опыту.

Даже по прошествии 40 лет исследования Р. Отто не утратили своей ценности. Я призываю читателя обратиться к ним и поразмышлять над ними. Но в нашей книге мы избрали другой путь: мы стремились представить феномен священного во всей его сложности, а не только в *иррациональном* аспекте. Нас интересует не соотношение рациональных и иррациональных элементов в религии, а *священное во всей его полноте.*

Итак, первое определение, которое можно было бы дать священному, сводится к следующему: священное — *это то, что противопоставлено мирскому.* На следующих страницах мы попробуем проиллюстрировать и уточнить, в чем состоит это противопоставление.

Когда проявляется священное

Человек узнает о священном потому, что оно *проявляется,* обнаруживается как нечто совершенно отличное от мирского. Для объяснения того, как проявляется священное, мы предлагаем термин *иерофания,* который удобен прежде всего тем, что не содержит никакого дополнительного значения, выражает лишь то, что заключено в нем этимологически, т. е. *нечто священное, предстающее перед нами.* Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевидная связь преемственности. И в том и другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного» мира, т. е. в мирском.

Современный представитель западной цивилизации испытывает определенное замешательство перед некоторыми формами проявления священного: ему трудно допустить, что кто-то обнаруживает проявления священного в камнях или деревьях. Однако, и это мы скоро увидим, речь не идет об обожествлении камня или дерева *самих по себе.* Священным камням или священным деревьям поклоняются именно потому, что они представляют собой *иерофании,* т. е. «показывают» уже нечто совсем иное, чем просто камень или дерево, а именно — *священное, ganz andere.*

Мы никогда не сможем полностью понять парадокс, заключенный во всякой иерофании, даже самой элементарной. Проявляя священное,

какой-либо объект превращается в нечто иное, не переставая при этом быть *самим собой*, т. е. продолжая оставаться объектом окружающего космического пространства. *Священный* камень остается *камнем*; внешне (точнее, с мирской точки зрения) он ничем не отличается от других камней. Зато для тех, для кого в этом камне проявляется священное, его непосредственная, данная в ощущениях реальность преобразуется, напротив, в реальность сверхъестественную. Иными словами, для людей, обладающих религиозным опытом, вся природа способна проявляться как космическое священное пространство. Космос во всей его полноте предстает как иерофания.

Человек первобытных обществ обычно старался жить, насколько это было возможно, среди священного, в окружении освященных предметов. Эта тенденция вполне объяснима. Для «примитивных» людей первобытных и древних обществ *священное* — это *могущество*, т. е. в конечном итоге самая что ни на есть *реальность*. Священное насыщено бытием. Священное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность. Оппозиция «священное — мирское» часто представляется как противоположность *реального и ирреального*, или псевдореального. Сразу оговоримся: тщетно пытаться найти в древних языках эту философскую терминологию: *реальное, ирреальное* и т. п., но *явления*, стоящие за ними, налицо. Таким образом, вполне естественно, что религиозный человек всей душой стремится *существовать*, глубоко погрузиться, участвовать в *реальности*, вобрать в себя могущество.

Каким образом удается религиозному человеку максимально долго удерживаться в священном пространстве; в чем отличие его жизненного опыта от опыта человека, лишенного религиозных чувств, т. е. человека, живущего либо стремящегося жить в мире, утратившем священный характер? Вот тема, которая будет преобладать на следующих страницах. Следует подчеркнуть, что мирское восприятие действительности мира *во всей его полноте*, целиком лишенный священных свойств Космос — это совсем недавнее открытие человеческого разума. Мы не стремимся показать, какими историческими путями, в результате каких изменений духовного мира современный человек лишил свой мир сакральности и принял светское существование. Достаточно лишь отметить, что эта утрата сакральности характеризует весь опыт нерелигиозного человека в современных обществах и что вследствие этого современный человек ощущает все более серьезные затруднения в понимании масштабов бытия и ценностей религиозного человека первобытных обществ.

Два образа жизни в мире

Оценить глубину пропасти, разделяющей два опыта — священный и мирской, можно, читая работы о священном пространстве и ритуальном устройстве человеческого жилья, о различных проявлениях рели-

гиозного опыта в отношении Времени, о взаимоотношениях религиозного человека с природой и миром инструментов, об освящении самой жизни человека и о священном характере основных жизненных функций (питания, деторождения, работы и т. д.). Достаточно лишь напомнить, каким содержанием наполнены понятия «место жительства» и «жилье», «природа», «инструменты» или «труд» для современного нерелигиозного человека, чтобы понять, чем отличается он от члена древних обществ или даже от сельского жителя христианской Европы. Для современного сознания физиологический акт (питание, половой акт и т. д.) — это обычный органический процесс, даже если число окружающих его табу (правила поведения за столом, ограничения, накладываемые на сексуальное поведение «добрыми» нравами) весьма велико. Но для «примитивного» человека подобный опыт никогда не расценивался как только физиологический. Он был или мог стать для него неким таинством, приобщением к священному.

Читатель очень скоро поймет, что *священное и мирское* — это два образа бытия в мире, две ситуации существования, принимаемые человеком в ходе истории. Эти способы бытия в мире представляют интерес не только для истории и социологии, не только как объект исторических, социологических и этнографических исследований. Ведь *священный* и *мирской* способы существования свидетельствуют о различии положения, занимаемого человеком в Космосе. Поэтому они интересуют и философов, и тех исследователей, которые стремятся познать возможные масштабы человеческого существования.

Вот почему автор этой небольшой книги решил не замыкаться в рамках одной только истории религий. Человек традиционных обществ — это, разумеется, *homo religiosus*, но его поведение вписывается в универсальную схему поведения человека, а следовательно, представляет интерес для философской антропологии, феноменологии и психологии.

Чтобы яснее показать специфические черты существования в мире, который наделен священным характером, мы будем приводить примеры из максимально большого числа религий, принадлежащих различным историческим эпохам, различным культурам. Ведь ничто так не ценно, как пример, конкретный факт. Какой смысл распространяться о структуре священного пространства, не показав на ярких примерах, как это пространство формируется и почему оно становится качественно отличным от окружающего его мирского пространства. Мы будем обращаться за примерами к религиям народов Месопотамии, индийцев, китайцев, а также квакиутль и других «примитивных» народов. В историко-культурологическом плане подобное изложение религиозных фактов, заимствованных у народов, столь различных как по времени, так и по географическому положению, составляет некоторую опасность. В самом деле, мы рискуем впасть в заблуждения, свойственные исследователям XIX века, и вслед за Тэйлором и Фрэзером поверить в одинаковую реакцию человеческого разума на явления природы.

Однако достижения этнологии культур и истории религий показали, что это далеко не всегда так: «реакции человека на явления природы» в значительной степени обусловлены культурой, а следовательно, историей.

Но для нашего описания важнее вскрыть сущность религиозного опыта, нежели показать его многочисленные, обусловленные историей разновидности и различия. Это подобно тому, как если бы мы, стремясь понять, что такое поэзия, обратились к разрозненным примерам, цитируя наряду с Гомером, Вергилием и Данте индийские, китайские, мексиканские поэмы, т. е. изучая, с одной стороны, произведения, имеющие историческую общность (Гомер, Вергилий, Данте), а с другой — произведения, восходящие к иным эстетическим системам. В рамках истории литературы подобные наложения весьма сомнительны. Но они допустимы, если целью является описание собственно поэтического феномена, если мы стремимся показать основное различие между поэтическим языком и разговорным.

Священное и история

Наша основная цель — представить специфические масштабы религиозного опыта и показать, в чем его отличие от опыта мирского в познании мира. Мы не будем углубляться в описание многочисленных факторов, воздействовавших на религиозный опыт на протяжении столетий. Ведь очевидно, что символика и культы Матери-Земли, плодовитости человека и плодородия в сельском хозяйстве, священности Женщины и т. п. смогли развиться и составить широко разветвленную религиозную систему лишь благодаря открытию земледелия. Столь же очевидно, что доаграрное общество, специализировавшееся на скотоводстве, было не способно так же глубоко и с той же силой прочувствовать сакральность Матери-Земли. Различие опыта — это результат экономических, социальных и культурных различий, одним словом — истории.

Вместе с тем у кочевых охотников и оседлых земледельцев есть одна общая черта в поведении, которая нам представляется значительно более важной, чем все различия: *и те и другие живут в освященном Космосе*, они приобщены к космической священности, проявляющейся через мир животных и растений. Достаточно сравнить их бытийные ситуации с ситуациями современного человека, *живущего в неосвященном Космосе*, чтобы отчетливо понять все, что отличает нашего современника от представителей других обществ. Одновременно обнаруживаются и основания для сравнения религиозных фактов, принадлежащих различным культурам: все эти факты происходят от одного и того же поведения — поведения *homo religiosus*.

Эта небольшая книжка может, таким образом, служить общим введением в историю религий, так как в ней описаны различные проявления священного и положение человека в мире, наполненном религиоз-

ными ценностями. Но она не является историей, так как ее автор не мог расположить приводимые примеры в их историко-культурном контексте. Если бы он захотел это сделать, ему понадобились бы многие и многие тома. Читатель найдет все необходимые данные в произведениях, приведенных в библиографии.

Сен-Клу, апрель 1956 г.

Глава I

СВЯЩЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО И ОСВЯЩЕНИЕ МИРА

Однородность пространства и иерофания

Для религиозного человека *пространство неоднородно*: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (*Исх.* III, 5). Таким образом, есть пространства священные, т. е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых вроде бы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является *реальным, существует реально*, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство.

Оговоримся сразу, что религиозный опыт неоднородности пространства является основополагающим, сравнимым с Сотворением Мира. Речь идет не о теоретических построениях, но о первичном религиозном опыте, предшествующем всякому размышлению о Мире. Это — разрыв пространства, позволяющий сотворить Мир, так как он обнаруживает точку отсчета, центральную ось всякой последующей ориентации. Когда священное проявляется в какой-либо иерофании, возникает не только разрыв однородности пространства, но обнаруживается некая Абсолютная Реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира. Проявление священного онтологически сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, где нельзя *сориентироваться*, иерофания обнаруживает абсолютную точку отсчета, некий Центр.

Отсюда видно, насколько обнаружение, а точнее, открытие священного пространства ценно для существования религиозного человека: ничто не может быть начато, *предпринято* без предварительной ориентации, а всякая ориентация предполагает наличие какой-то точки отсчета. Именно поэтому религиозный человек стремится расположиться в Центре Мира. *Чтобы жить в Мире, необходимо его сотворить*, но никакой Мир не может родиться в Хаосе, однородности и относительности мирского пространства. Обнаружение или проекция точки отсчета — Центра — равносильны Сотворению Мира;[5*] скоро мы убедимся на це-

лом ряде примеров в космологическом значении ритуальной ориентации и построения священного пространства.

Напротив, в мирском восприятии пространство однородно и нейтрально. Никакой разрыв не обозначает качественных различий между его частями. Геометрическое пространство разграничивается в тех или иных направлениях, но никакое качественное различие, никакая ориентация не обусловлены его собственной структурой. Разумеется, не следует смешивать *понятие* геометрического пространства, однородного и нейтрального, с восприятием пространства мирского, противопоставленного *восприятию* священного пространства, которое единственно и интересует нас. *Понятие* однородного пространства и история этого понятия (оно стало достоянием философской и научной мысли еще во времена античности) составляют совсем иную проблему; мы не собираемся ее рассматривать. Нас интересует только такое *восприятие* пространства, которое характерно для человека нерелигиозного, отказывающего миру в священности и признающего лишь мирское существование, очищенное от всякого религиозного подтекста.

Нужно сразу же добавить, что подобное мирское существование никогда не встречается в чистом виде. Какой бы ни была степень десакрализации мира, человек, избравший мирской образ жизни, не способен полностью отделаться от религиозного поведения. Мы увидим, что даже самое что ни на есть мирское существование сохраняет в себе следы религиозных оценок мира.

Оставим на время этот аспект проблемы и ограничимся лишь сравнением двух рассматриваемых мировосприятий; священного пространства и мирского. Напомним основные условия первого: открытие священного пространства позволяет обнаружить точку отсчета, сориентироваться в хаотичной однородности, сотворить Мир и жить в нем *реально*. Напротив, мирское восприятие поддерживает однородность, а следовательно, относительность пространства. Всякая *истинная* ориентация исчезает, т. к. «точка отсчета» перестает быть единственной с онтологической точки зрения. Она появляется и исчезает в зависимости от повседневных нужд. Иначе говоря, больше нет Мира, а есть лишь осколки разрушенной Вселенной, т. е. аморфная масса бесконечно большого числа «мест» более или менее нейтральных, где человек перемещается, движимый житейскими потребностями, обычными для существования в индустриальном обществе.

Но и в этом мирском восприятии пространства остаются некие величины, которые в большей или меньшей степени напоминают о неоднородности, характеризующей религиозное восприятие пространства. Какие-то особые места, качественно отличные от других: родной пейзаж, место, где родилась первая любовь, улица или квартал первого иностранного города, увиденного в юности, сохраняют даже для человека искренне нерелигиозного особое качество — своего рода единственность. Это — «святые места» его личной вселенной, как если бы это

нерелигиозное существо открыло для себя *иную* реальность, отличную от той, в которой проходит его обыденное существование.

Запомним этот пример «крипторелигиозного» поведения мирского человека. У нас еще будет возможность познакомиться и с другими примерами деградации и десакрализации религиозных ценностей и религиозного поведения. В дальнейшем мы сможем убедиться в их глубокой значимости.

Теофания и знаки

Чтобы понять, что такое неоднородность пространства и как воспринимает ее религиозный человек, можно обратиться к известному примеру: церковь в современном городе. Для верующего эта церковь является предметом иного пространства, нежели улица, на которой она находится. Дверь, открывающаяся вовнутрь церкви, обозначает разрыв связи. Порог, разделяющий два пространства, указывает в то же время на дистанцию между двумя образами жизни: мирским и религиозным. Это также барьер, граница, которая разделяет и противопоставляет два мира, и, с другой стороны, это то парадоксальное место, где они сообщаются, где мир мирского может перейти в Мир священного.

Аналогичная ритуальная функция придается и порогу человеческого жилья. Именно поэтому он и обладает такой значимостью. Прохождение через порог жилья сопровождается множеством обрядов: перед ним почтительно раскланиваются или бьют челом, до него благоговейно дотрагиваются рукой и т. д. У порога есть свои «стражи»: боги и духи, защищающие вход как от злых людей, так и от дьявольских и других злых сил. Именно на пороге совершаются жертвоприношения божествам-хранителям. Также на пороге в некоторых древневосточных культурах (Вавилон, Египет, Израиль) выносились приговоры. Порог и дверь непосредственно и конкретно *указывают* на разрыв в пространстве; и именно в этом их важное религиозное значение, т. к. вместе они являются символами и средствами *перехода*.

Отсюда понятно, почему церковь относят к иному пространству, нежели окружающие ее человеческие поселения. Внутри священного здания светский мир одухотворяется. Уже на самых древних уровнях культуры эта возможность одухотворения передавалась различными *образами «открытого пути»*: там, в священном здании, оказывается возможным общение с богами, следовательно, должна существовать какая-то «дверь» наверх, по которой боги могли бы спускаться на Землю, а человек мог бы символически подниматься на Небо. Мы скоро увидим, что именно так и происходит в многочисленных религиях: собственно говоря, храм есть «открытый путь» вверх, по которому и происходит общение с миром богов.

Всякое священное пространство предполагает какую-либо иерофанию, некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой

придаются качественно отличные свойства. И когда в Харране Иаков увидел во сне лестницу, уходящую в Небо, по которой ангелы всходили и нисходили, и услышал сверху голос Господа: «Я Господь, Бог Авраама!», он проснулся, охваченный ужасом, и воскликнул: «Как страшно сие место! Это не иное что, как дом Божий, это Врата небесные». Он взял камень, который служил ему изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его, и нарек имя месту тому Вефиль, что означает «Дом Божий» (*Быт.* 28: 12–19). Символика, заключенная в выражении «Врата небесные», богата и сложна: теофания освящает какое-либо место уже только тем, что делает его открытым вверх, т. е. сообщающимся с Небом. Оно становится тем необычайным местом, где осуществляется переход от одного способа существования к другому. Очень скоро мы продемонстрируем другие, еще более точные примеры: алтари, являющиеся Вратами Божьими, местами нисхождения с Неба на Землю.

Подчас не требуется какой-то теофании или иерофании в собственном смысле: достаточно одного какого-то знака, чтобы указать на святость места. «Согласно легенде, мусульманский отшельник, основавший Эль-Хемель в конце XVI века, остановился у ручья, чтобы провести там ночь, и воткнул посох в землю. Утром, собираясь в дорогу, он захотел вытащить посох, но вдруг обнаружил, что тот пророс корнями и на нем раскрылись почки. Отшельник усмотрел в этом знак воли божьей и основал свое жилище в этом месте»[1]. Из этого следует, что *знак*, обладающий религиозным значением, вводит какой-то абсолютный элемент, способный положить конец относительности и путанице. *Нечто* не принадлежащее данному миру неопровержимо проявляется и тем самым указывает какое-то направление или определяет какое-то поведение.

Если же в окрестностях не появляется никакого знака, то его *вызывают*. Например, предпринимают нечто вроде *evocatio*[2] с помощью некоторых животных: именно они призваны *показать*, какое место может быть пригодным для возведения алтаря или для основания поселения. В общем речь идет о вызывании священных сил с целью непосредственной *ориентации* в однородном пространстве. Требуется *знак*, чтобы положить конец напряженности, вызванной относительностью и чувством неуверенности, происходящей от отсутствия ориентиров, одним словом, для того, чтобы найти абсолютную *точку опоры*. Например: преследуют дикое животное и в месте, где его убивают, возводят алтарь; или выпускают на свободу какое-то домашнее животное, например быка, через несколько дней его находят и там же на месте приносят в жертву, затем на этом месте возводят жертвенник, а вокруг него строят деревню. Во всех этих случаях священность места обнаруживают животные; люди, следовательно, не свободны *в выборе* священного

[1] *Basset R.* Revue des Traditions populaires. 1907. Vol. XXII. P. 287.

[2] Вызывание, заклинание (*лат.*).

места. Им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков.

Эти несколько примеров продемонстрировали нам различные способы, с помощью которых религиозный человек открывает священное место. В каждом из этих случаев иерофании устраняют однородность пространства и обнаруживают некую «точку отсчета». Но так как религиозный человек может жить только в атмосфере, пропитанной священным, мы должны быть готовы встретиться со множеством разнообразных технических приемов, служащих для освящения пространства. Мы с вами видели, что священное — это *реальное* в его совершенстве, это одновременно и могущество, и действенность, и источник жизни, и плодородие. В самом деле, желание религиозного человека жить *в священном* равноценно его стремлению очутиться в объективной реальности, не дать парализовать себя бесконечной относительностью чисто субъективных опытов, жить в действительном, а не иллюзорном мире. Подобное поведение обнаруживается во всех планах его существования. Но особенно отчетливо оно проявляется в желании религиозного человека перемещаться в освященном мире, т. е. в священном пространстве. Именно по этой причине разработаны технические приемы *ориентации*, которые в конечном итоге являются приемами *построения* священного пространства. Но не следует полагать, что речь идет о человеческом труде, что человеку удается освятить пространство благодаря собственным усилиям. На самом деле ритуал построения священного пространства действен лишь тогда, когда он воспроизводит творение богов. Но для того чтобы лучше понять необходимость ритуального построения священного пространства, нужно остановиться на традиционном понимании Мира; тогда мы немедленно убедимся в том, что всякий Мир является для религиозного человека «священным».

Хаос и Космос

Для традиционных обществ весьма характерно противопоставление между территорией обитания и неизвестным, неопределенным пространством, которое их окружает. Первое — это Мир (точнее, «наш Мир»), Космос. Все остальное — это уже не Космос, а что-то вроде «иного мира», это чужое и хаотичное пространство, населенное ларвами, демонами, «чужаками» (приравниваемыми, впрочем, к демонам и привидениям). На первый взгляд этот разрыв в пространстве кажется происходящим от противопоставления обитаемого и оборудованного, т. е. космизованного, пространства пространству неизвестному, которое простирается за его пределами: с одной стороны, Космос, а с другой — Хаос. Но мы увидим, что если всякая обитаемая территория есть Космос, то именно потому, что она была предварительно освящена, потому, что так или иначе она является творением богов и сообщается с их миром. Мир (т. е. «наш Мир») — это Вселенная, внутри которой священ-

ное уже проявило себя и где, следовательно, разрыв уровней оказался возможным и повторяющимся.

Все это с очевидностью выводится из ведического ритуала овладения территорией, которое становится законным после возведения жертвенника огня богу Агни. «Можно считать себя разместившимся, если построен жертвенник огня *(гархапатья)*, и все, кто строит жертвенник огня, законно размещены» (*Шатапатха брахмана*, VII, I, I, 1–4). С возведением жертвенника Агни как бы начинает присутствовать, тем самым обеспечивается сообщение с миром богов. Пространство жертвенника становится священным пространством. Но значение ритуала значительно сложнее. И если принять во внимание все его части, становится понятным, почему освящение какой-то территории равноценно его космизации. В самом деле, возведение жертвенника Агни не что иное, как воспроизведение в микрокосмическом масштабе Сотворения. Вода, в которой замешивают глину, ассоциируется с первичной Водой. Глина, служащая фундаментом для жертвенника, символизирует Землю, боковые стенки представляют Атмосферу и т. д., а само возведение сопровождается выпеванием гимнов, которыми возвещается в понятной всем форме, какая космическая область только что была создана (*Шатапатха брахмана*, I, IX, 2, 29 сл.). Короче говоря, возведение жертвенника огня, которое само по себе достаточно для овладения территорией, воспроизводит космогонию.

Неизвестная, чужая, незанятая (что часто означает — незанятая «нашими») территория еще пребывает в туманных и зачаточных условиях Хаоса. Занимая его и особенно располагаясь в нем, человек символически трансформирует его в Космос путем ритуального воспроизведения космогонии. То, что должно стать «нашим миром», нужно сначала сотворить, а всякое сотворение имеет одну образцовую модель: Сотворение Вселенной богами. Скандинавские колонисты, занимая и осваивая земли Исландии, не расценивали данное предприятие ни как некое оригинальное деяние, ни как человеческую мирскую работу. Для них этот тяжкий труд был не чем иным, как повторением первичного акта преобразования Хаоса в Космос, божественным Сотворением Мира. Работая на пустынной земле, они лишь повторяли деяние богов, которые придали Хаосу структуру, формы и нормы[3].

Идет ли речь о возделывании целинных земель или о завоевании и занятии территорий, населенных «иными» человеческими существами, ритуал овладения в любом случае должен повторять космогонию. С точки зрения древних обществ, всё, что не является «нашим Миром», еще не Мир. «Своей» территория становится лишь после ее сотворения заново, т. е. ее освящения. Это религиозное поведение по отношению к неизведанным землям распространилось и на Запад и просуществовало вплоть до начала современной истории. Испанские и португальские конкистадоры захватывали во имя Иисуса Христа открытые и

[3] См. с. 35 наст. изд.

покоренные ими земли. Возведением Креста они освящали местность, придавая ей этим актом как бы «новое рождение»: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (*2 Кор.* 5: 17). Вновь открытые страны были «обновлены», «вновь сотворены» Крестом.

Освящение места: повторение космогонии

Важно понять, что космизация неведомых земель — это всегда освящение: когда люди организуют пространство, им служат примером деяния богов. Тесная взаимосвязь, существующая между космизацией и освящением, отмечается еще на самых элементарных уровнях культуры, например у австралийских кочевников, хозяйство которых строилось на собирательстве и мелкой охоте. По традициям ахилпов, одного из племен, населявших пустыню Арунта, божественное существо Нумбакула «космизировало» в мифические времена их будущую территорию, создало их Предка и основало их общественные институты. Из ствола эвкалипта Нумбакула вырубил священный столб *(кауа-ауа)* и, прикрепив его основание к земле кровью, вскарабкался на него и исчез в Небе. Этот столб представляет собой некую Космическую Ось, так как именно вокруг него начинается обживание территории, которая преобразуется в Мир. Отсюда и важная ритуальная роль священного столба: в странствиях ахилпы таскали его с собой, выбирая направление пути по наклону столба. Это позволяло им беспрерывно перемещаться, оставаясь при этом в «их Мире», и в то же время давало возможность общаться с Небом, где исчез Нумбакула. Если же столб сломается — это настоящая катастрофа, что-то вроде конца света, возврат к Хаосу. Спенсер и Гиллен свидетельствовали, что, согласно мифу, если ломался священный столб, все племя охватывала тоска, его члены скитались еще некоторое время, а затем садились на землю и умирали[4].

Этот пример наглядно показывает не только космогоническую функцию ритуального столба, но и его сотериологическое значение как избавителя: с одной стороны, *кауа-ауа* воспроизводит столб, использовавшийся Нумбакулой, для космизации мира, а с другой, благодаря ему ахилпы могли, по *их* мнению, сообщаться с небесной сферой. А ведь человеческое существование возможно лишь благодаря этому постоянному общению с Небом. Мир для ахилпов становится реально «их Миром» лишь тогда, когда он воспроизводит Космос, организованный и освященный Нумбакулой. Невозможно жить без этих Врат к Всевышнему, иначе говоря, невозможно жить в Хаосе. Утрата связи с Всевышним делает невозможным дальнейшее существование в этом Мире, и ахилпы обрекают себя на смерть.

Размещение на какой-либо территории с необходимостью предполагает ее освящение. Если это размещение не временное, как у кочевни-

[4] См.: *Spencer B., Gillen F. J.* The Arunta. London, 1926. Vol. I. P. 388.

ков, а постоянное, как у оседлых, оно предполагает принятие жизненно важного решения, от которого зависит существование всей данной общности. Найти «свое место», оборудовать его, обжить – все эти действия предполагают жизненно важный выбор Вселенной, которую они «сотворяют», чтобы сделать своей. И эта Вселенная всегда является подобием образцовой Вселенной, созданной и обитаемой Богами. Она составляет, таким образом, часть священного деяния Богов.

Священный столб племени ахилпа поддерживает «их Мир» и обеспечивает общение с Небом. Мы видим здесь прототип широко распространенного космогонического образа: космические столбы, поддерживающие Небо и открывающие путь в мир богов. Кельтские и германские народы вплоть до их крещения сохраняли культ таких священных столбов. *Chronicum laurissense breve,* написанная в 800-х годах, свидетельствует, что Карл Великий во время одной из войн с саксонскими племенами (772 г.) повелел разрушить в городе Эресбурге святилище и священное дерево их «знаменитого Ирменсула». Родольф из Фульды (примерно 860 г.) уточняет, что эта знаменитая колонна была Столпом Вселенной, на котором держится все сущее» (*universalis columna quasi sustinens omnia*). Тот же космогонический образ мы находим и у римлян (Гораций, *Оды*, III, 3), в Древней Индии: *скамбха* –Космический столб (*Ригведа*, I, 105; X, 89, 4 etc.), а также у жителей Канарских островов и в еще более отдаленных культурах у таких племен, как квакиутль (Британская Колумбия) и нада с острова Флорес (Индонезия). Квакиутль полагают, что медный столб пронизывает три космических уровня (Преисподнюю, Землю и Небо). Там, где он вонзается в Небо, находятся Врата в Высший Мир. Видимое начертание этого Космического столба в небе – Млечный Путь. И это деяние богов по созданию Вселенной повторяется и имитируется человеком в соответствии с его масштабом. *Axis Mundi,* которую мы видим в Небе в форме Млечного Пути, представляется в культовой постройке в виде Священного столба. Это столб из кедра длиной 10–12 метров, большая часть которого выходит за крышу культовой постройки. Он играет важнейшую роль в церемониях. Ведь именно он придает всей постройке космическую структуру. В ритуальных песнях постройка называется «наш Мир», а находящиеся в ней кандидаты для посвящения в совершеннолетие провозглашают: «Я нахожусь в Средоточии Мира... я нахожусь рядом с Опорой Мира» и т. п.[5]. Такое же отождествление Священного столба с Космической Опорой и культовой постройки с Вселенной мы находим у нада с острова Флорес. Жертвенный столб здесь называют «Небесным столпом», и предполагается, что он поддерживает Небо[6].

---

[5] *Müller W.* Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955. S. 17–20.

[6] См.: *Arndt P.* Die Vegalithenkultur des Nad'a // Anthropos. 1982. № 27. P. 61–62.

Центр Мира

Возглас неофита племени квакиутль «Я нахожусь в Центре Мира» сразу же открывает нам одну из наиболее глубоких значимостей священного пространства. Там, где через иерофанию осуществляется разрыв уровней, одновременно происходит «открытие» пути вверх (в божественный мир) или вниз (в нижние области, в царство мертвых). Таким образом, три космических уровня — Земля, Небо, нижние области — оказываются сообщающимися. Как мы только что видели, сообщение иногда выражается в образе Вселенской Оси, *Axis Mundi*. Она соединяет и в то же время поддерживает Небо и Землю, а основа ее погружена в «нижний мир» (который называется адом). Такая Космическая Ось может находиться только в самом Центре Вселенной, так как весь обитаемый мир простирается вокруг нее. Таким образом, мы наблюдаем очевидную связь религиозных идей и космогонических образов, которые соответствуют друг другу и выстраиваются в некую систему. Эту систему можно назвать системой Мира традиционных обществ. В ней а) священное место представляет собой разрыв однородности пространства; б) этот разрыв символизируется «отверстием», посредством которого оказывается возможным переход из одного космического района в другой (с Неба на Землю и *vice versa*, а также с Земли в Нижний мир); в) сообщение с Небом выражается без особых различий некоторым числом образов, соотносящихся в целом с идеей *Axis Mundi,* таких, как столб (ср.: *universalis columna*), лестница (ср.: лестница Иакова), гора, дерево, лиана и т. п.; г) вокруг этой Космической Оси простирается Мир (= «наш Мир»), следовательно, Ось находится посреди, в «пупе Земли», в Центре Мира.

Значительное число разных верований, мифов и обрядов проистекает от этой традиционной системы Мира. Мы не можем рассмотреть их все и ограничимся лишь несколькими примерами, выбранными в различных цивилизациях и способными показать нам роль священного пространства в жизни традиционных обществ, независимо от того, в каком особом виде представляется это священное пространство: в виде ли святого места, культовой постройки, поселения или Мира. С символом Центра Мира мы встретимся повсюду. Именно он в большинстве случаев делает для нас ясным традиционное отношение к «пространству, в котором протекает жизнь».

Начнем с одного примера, достоинство которого состоит в том, что он сразу же открывает нам связный и сложный характер такого символа, как Космическая гора. Мы только что видели, что горы фигурируют среди образов, символизирующих связь Неба и Земли. То есть предполагается, что горы находятся в Центре Мира. В самом деле, в многочисленных культурах упоминаются такие горы, мифические или реальные, расположенные в Центре Мира: Меру в Индии, Хара Березай в Иране, мифическая Гора Стран в Месопотамии, Геризим в Палестине, которая впоследствии была названа «пупом Зем-

ли»[7]. Потому что Священная гора это *Axis Mundi*, связывающая Землю и Небо; она касается Неба и обозначает наивысшую точку Мира. Из этого следует, что прилегающая к горе территория, составляющая «наш Мир», расценивается как местность, расположенная ближе всего к Небу. Именно это и провозглашает израильская традиция: Палестина, будучи самой высокорасположенной страной, не была поглощена Великим потопом[8]. Согласно исламской традиции, наиболее возвышенное место Земли это Ка'аба; Полярная звезда показывает, что она находится напротив центра Неба[9]. Для христиан вершиной Космической горы является Голгофа. Все эти верования выражают одно и то же религиозное чувство: «наш Мир» — это и есть Святая Земля, *потому что это место наиболее приближено к Небу*, потому что отсюда, от нас, можно достичь Неба: следовательно, «наш Мир» — это «возвышенное место». На космологическом языке эта религиозная концепция выражается в проекции привилегированной, нашей, территории на вершину Космической горы. В результате более поздних философствований из этого положения были сделаны самые различные выводы, например, тот, который мы только что видели: Святая Земля не была затоплена потопом.

Тот же символизм Центра объясняет и другие серии космологических и религиозных образов. Мы приведем лишь наиболее важные из них: а) святые города и жертвенники располагаются в Центре Мира; б) храмы воспроизводят Космическую гору и вследствие этого представляют собой в наилучшем виде «связующее звено» между Землей и Небом; в) фундаменты храмов глубоко погружены в нижние области. Ограничимся лишь некоторыми примерами и постараемся объединить все эти различные аспекты одного и того же символизма. И мы еще более точно увидим, насколько взаимосвязаны эти традиционные представления о Мире.

Столица китайского монарха располагается в Центре Мира: в день летнего солнцестояния, в полдень, стрелка солнечных часов не должна отбрасывать тень[10]. Мы были поражены, встретив ту же символику в Иерусалимском храме. Скала, на которой он возведен, называется «пупом Земли». Исландский паломник Н. де Терва, посетивший Иерусалим в XII веке, писал о Гробе Господнем: «Там — Центр Мироздания. Там в день летнего солнцестояния солнечный свет падает отвесно с Неба»[11]. Ту же идею мы находим в Иране. Иранская страна (Airyanam Vaejah) — это Центр и сердце Мироздания. Подобно тому как сердце находится в центре человеческого тела, «страна Иран бо-

[7] См. с. 31 и сл. наст. изд.
[8] См. с. 32–34, примеч. 20, 27–29 наст. изд.
[9] См. с. 34, примеч. 33 наст. изд.
[10] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 344.
[11] *Ringbom L. I.* Graltempel und Paradies. Stockholm, 1951. S. 255.

лее ценна, чем все остальные страны, т. к. она находится в Центре Мироздания»[12]. Шираз, иранский «Иерусалим», именно поэтому (потому что он находится в Центре Мироздания) был известен как уникальное место царской мощи и одновременно как родной город Заратустры[13].

Что касается уподобления храмов Космическим горам и их функций «связующего звена» между Землей и Небом, то свидетельства этому мы находим уже в названиях башен и алтарей Вавилона: они назывались Гора Дома, Дом Горы всех Земель, Гора Бурь, Мост между Небом и Землей и т. д. *Зиккурат* представлял Космическую гору: его семь этажей имитировали семь планетарных небес. Поднимаясь на них, священник достигал вершины Вселенной. Аналогичный символизм объясняет и конструкцию огромного храма Боробудур на Яве, построенного в виде искусственной горы. Подъем на него напоминает восторженное путешествие к Центру Мироздания: паломник, достигший верхней террасы, ощущает разрыв уровней, он проникает «в чистую область», которая возвышается над всем мирским.

Дур-ан-ки — «Мост между Небом и Землей»: так называли несколько вавилонских алтарей (в Ниппуре, в Ларсе, в Сиппаре и т. д.). Вавилон имел массу наименований, среди которых Дом у начала Неба и Земли, мост между Небом и Землей. Но именно в Вавилоне всегда осуществлялась связь между Землей и преисподней, т. к. город был построен на *баб-апсу*, т. е. на Вратах *апсу*. *Апсу* обозначало Воды Хаоса до Сотворения Мира. Ту же традицию мы находим у древних евреев: скала у основания Иерусалимского храма глубоко уходит в *техом*, означающее то же, что вавилонское apsû. Подобно тому как в Вавилоне имелись Врата апсу, так и скала, на которой располагался храм в Иерусалиме, запирала устье *техом*[14].

Апсу и техом символизируют одновременно и Хаос воды — доформенную разновидность космической материи — и мир Смерти, т. е. все, что предшествует жизни и следует за ней. Врата апсу и скала, запирающая устье техом, обозначают не только точку пересечения, а следовательно, и сообщения между Нижним миром и Землей, но также и различия онтологических режимов между двумя этими космическими планами. Налицо разрыв уровней между техом и скалой с храмом, которая закрывает его «устье», т. е. переход от мнимого, потенциального, к сформировавшемуся, от смерти к жизни. Хаос воды, предшествовавший Сотворению, символизирует в то же время возвращение к аморфному состоянию, наступающему со смертью, т. е. возвращение к зачаточному виду существования. Согласно некоторым точкам зрения, нижние области сравнимы с пустыми и неизведанными краями, окру-

---

[12] См.: *Ringbom L. I.* Graltempel... S. 327.
[13] Ibid. S. 294. sq. et passim.
[14] См. с. 33 и сл. наст. изд.

жающими обитаемую территорию. Нижний мир, над которым прочно устанавливается наш Космос, соответствует Хаосу, простирающемуся за его пределами.

«Наш Мир» всегда в Центре

Из всего изложенного следует, что истинный мир всегда находится в Центре, посредине, так как именно там происходит уровневый раздел и осуществляется сообщение между тремя космическими зонами. Во всех случаях речь идет о совершенном Космосе, какова бы ни была его протяженность. Вся страна в целом (Палестина), какой-либо город (Иерусалим), алтарь (Иерусалимский храм) в равной степени представляют собой одну картину мира — imago mundi. Иосиф Флавий писал по поводу символики Храма, что двор олицетворял «море» (т. е. нижние области), алтарь представлял Землю, а святая святых — Небо (*Иудейск. древн.*, III, VII, 7). Можно констатировать, что *imago mundi*, точно так же как и символизм Центра, повторяется в обитаемом мире. Палестина, Иерусалим и Иерусалимский храм представляют вместе и одновременно картину Вселенной и Центра Мироздания. Эта множественность центров, это повторение картины Мира во все более скромных масштабах составляют одну из отличительных черт традиционных обществ.

Вывод, как представляется, напрашивается сам собой: человек доисторических обществ стремится жить как можно ближе к Центру Мироздания. Он знает, что его страна расположена в самом центре Земли, что его город — это «пуп» Вселенной, а уж храм или дворец — так это вообще истинные Центры Мироздания. Но он желает также, чтобы его собственный дом стоял в Центре и воспроизводил imago mundi. И, как мы увидим, предполагалось, что и жилище также расположено в Центре Мироздания и воспроизводит Вселенную в микрокосмическом масштабе. Иначе говоря, человек в традиционных обществах мог жить только в пространстве, открытом вверх, где символически обеспечивался раздел уровней и где сообщение с *иным Миром*, Миром Всевышним, оказывалось возможным благодаря обрядам. Разумеется, алтарь, наиболее совершенный Центр, находился недалеко от него, в его городе, и, чтобы общаться с Миром богов, ему достаточно было войти в храм. Но *homo religiosus* чувствовал необходимость постоянно находиться в Центре, точно так же как ахилпы, которые, как мы видели, постоянно таскали за собой священный столб, *Axis Mundi*, чтобы не удаляться от Центра и постоянно находиться в контакте со сверхземным Миром. Одним словом, какими бы ни были размеры родного пространства — своя страна, свой город, своя деревня, свой дом, — человек традиционных обществ испытывает потребность постоянно существовать в полном и организованном Мире, в Космосе.

Вселенная берет начало в своем Центре, она простирается от центральной точки, как от «пупа». Именно так, согласно *Ригведе* (*Ригведа*, X, 149), зарождается и развивается Вселенная: от ядра, центральной точ-

ки. Иудейская традиция еще более откровенна: «Святейший сотворил Мир как эмбрион. Подобно тому как эмбрион растет от пупа, мир был создан Богом от «пупа», а затем распространился во все направления». А так как «пуп Земли», Центр Мироздания – это Святая Земля, Йома утверждает: «Мир был создан начиная с Сиона»[15]. Рабби Бин Горион говорил о скале Иерусалима, что «она называется главным Камнем Земли, то есть «пупом Земли», потому что от нее пошла вся Земля»[16]. С другой стороны, так как Сотворение человека есть отражение космогонии, первый человек был слеплен в «пупе Земли» (месопотамская традиция), в Центре Мира (иранская традиция), в раю, расположенном в «пупе Земли», или в Иерусалиме (иудеохристианская традиция). Иначе и быть не могло, ведь Центр – это именно то место, где происходит раздел между уровнями, где пространство становится священным, совершенно *реальным*. Сотворение предполагает избыточность реальности, иначе говоря, вторжение священного в мир.

Из этого следует, что вся строительная или производственная деятельность имеет своим прототипом космогонию. Сотворение Мира становится архетипом всякой созидательной деятельности человека, в каком бы плане она ни разворачивалась. Мы видели, что размещение на какой-либо территории повторяет космогонию. Узнав о космогонической значимости Центра, мы лучше понимаем теперь, почему всякое человеческое установление повторяет Сотворение Мира от центральной точки («пупа»). По образу Вселенной, развивающейся от Центра и простирающейся на все четыре стороны света, деревня закладывается на пересечении. На острове Бали, как и в некоторых других районах Азии, готовясь построить новую деревню, жители стараются найти естественное пересечение, где перпендикулярно пересекаются две дороги. Квадрат, построенный от центральной точки, составляет *imago mundi*. Разделение деревни на четыре сектора, предполагающее, впрочем, одновременное разделение и жителей, соответствует разделению Вселенной на четыре горизонта. Середину деревни обычно оставляют незанятой: там в будущем воздвигнут культовую постройку, крыша которой будет символизировать Небо (иногда небо обозначают верхушкой дерева или рисунком горы). Строго внизу, на той же вертикальной оси, располагается мир мертвых; его символизируют изображения некоторых животных (змеи, крокодилы и т. п.) или погребальные идеограммы[17].

Космический символизм деревни воспроизводится в структуре алтаря и культовой постройки. В Уаропене, в Гвинее, «Дом людей» стоит посередине деревни: его крыша символизирует небесный свод, четыре стены соответствуют четырем сторонам света.

---

[15] Там же.

[16] См.: *Roscher W. H.* Neue Omphalosstudien // Abh. d. Königl. Säch. Ges. d. Wiss., Phil. Klasse. 1915. Vol. XXXI. № I. P. 16.

[17] Ср.: *Bertling C. T.* Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954. S. 8 sq.

В Кераме святой камень деревни символизирует Небо, четыре каменные колонны, на которых он покоится, воспроизводят четыре Небесные опоры[18]. Аналогичные идеи мы встречаем у племен алгонкинов и сиу: священная хижина, где происходят посвящения, представляет Вселенную. Ее крыша символизирует небесный купол, пол — Землю, а стены — четыре направления космического пространства. Ритуальное воспроизведение пространства подчеркивается тройным символизмом: четыре двери, четыре окна и четыре цвета обозначают четыре стороны света. Иначе говоря, конструкция священной хижины повторяет космогонию[19].

Нет ничего удивительного, что мы встречаемся с подобной концепцией в древней Италии и у древних германцев. В общем речь идет о древней и очень распространенной идее: от Центра проектируются четыре горизонта в направлениях четырех сторон света. Римский *mundus* представлял собой яму в форме окружности[6*]. Образованный им круг делился на четыре сектора; он был одновременно и отображением Космоса, и образцом для строительства жилья. Можно считать справедливыми доводы о том, что выражение Roma quadrata означает не то, что он имел квадратную форму, а то, что он был разделен на четыре части[20]. *Mundus*, очевидно, ассоциировался с *омфалосом*, т. е. с «пупом» земли: город (*Urbs*) располагался посередине *orbis terrarum*[21]. Есть свидетельства, что аналогичные идеи объясняют структуру германских городов и деревень[22].

В самых различных культурных контекстах мы обнаруживаем одну и ту же космологическую схему, один и тот же ритуальный сценарий: *размещение на какой-либо территории уподобляется Сотворению Мира.*

Поселение — Космос

Если верно, что «наш Мир» — это Космос, то всякое нападение извне грозит обратить его в Хаос, и, так как «наш Мир» был образован по образу и подобию Творения Бога, т. е. космогонии, враги, нападающие на этот Мир, воспринимаются как враги богов — демоны, и в первую очередь архидемон, первый Дракон, поверженный богами у истоков времен.

Нападение на «наш Мир» — это отмщение мифического дракона, восстающего против творения богов — Космоса и стремящегося обратить его в небытие. Враги приравниваются к могущественным силам

---

[18] Ibid. S. 4–5.

[19] См.: *Müller W.* Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954. S. 60 sq.

[20] См.: *Müller W.* Kreis und Kreuz. Berlin, 1938. S. 60 sq.

[21] Круг земной (*лат.*).

[22] *Müller W.* Op. cit. S. 65 sq.; *Idem.* Die heilige Stadt. Stuttgart, 1961. Мы вернемся к этой проблеме в другой нашей книге, над которой работаем: «Космос, храм, жилье».

Хаоса. Всякое разрушение поселения равноценно возвращению в Хаос, всякая победа над захватчиком воспроизводит победу Бога над драконом (т. е. над Хаосом).

Именно поэтому фараон приравнивался к богу Ра, победителю дракона Апофиса, в то время как его враги идентифицировались с тем мифическим драконом. Дарий считал себя новым героем иранской мифологии, героем, победившим трехглавого дракона. В иудейской традиции языческие цари представлялись похожими на дракона; таков Навуходоносор, описанный Иеремией (*Иер.* 41: 34), или Помпей в *Псалмах Соломона* (9: 29).

Как мы сможем убедиться дальше, дракон — это образ морского чудовища, первого змея, символ Космических вод, мира Теней, Ночи и Смерти. Одним словом, нечто аморфное и мнимое, то, что еще не получило «форму». Дракон должен был быть побежден, разрублен Богом, для того чтобы Космос смог зародиться. Именно из тела морского чудовища Тиамат Мардук слепил мир. Яхве создал Вселенную, победив первое чудовище Рахаб. Но как мы увидим дальше, эта победа Бога над драконом должна символически повторяться каждый год, так как мир ежегодно должен создаваться заново. Победа богов над силами теней, смерти и Хаоса повторяется также в каждой победе жителей поселения над захватчиками.

Вполне возможно, что оборонные сооружения поселений берут свои истоки в магических защитных постройках. Эти сооружения — рвы, лабиринты, насыпи и т. д. создавались в большей степени для того, чтобы помешать нашествию демонов и душ умерших, нежели защититься от нападения себе подобных. На севере Индии в период эпидемии вокруг деревни описывали кольцо, для того чтобы демоны болезни не могли проникнуть в поселение[23]. В средневековой Европе стены поселений ритуально освящались для защиты от демона, болезни и смерти. Впрочем, символическое мышление не встречает никаких трудностей, ассоциируя врага человека с демоном и смертью. В конечном итоге результат нападений, демонических или военных, всегда один и тот же. Руины, разруха и смерть.

Те же образы используются и в наши дни, когда речь идет об опасностях, угрожающих некоторым типам цивилизации. В частности, говорят о Хаосе, разрухе, мраке, в который погружается «наш мир». Все эти выражения обозначают нарушение порядка, Космоса, органической структуры и погружение в текучее, аморфное состояние; одним словом, в Хаос. Это подтверждается, как нам кажется, тем, что эти образы до сих пор живут в языке, в фразеологии современного человека. Что-то от традиционной концепции Мира все еще свойственно его поведению, даже если он и не всегда осознает это древнее наследие.

---

[23] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 340.

Взяться за Сотворение Мира

Начнем с того, что подчеркнем коренное различие между двумя типами поведения — традиционным и современным — по отношению к человеческому жилью. Было бы излишним распространяться о значении и роли жилья в индустриальных обществах. Это хорошо известно. Согласно формуле знаменитого архитектора Ле Корбюзье, дом — это «машина для жилья». И в этом качестве он должен, следовательно, находиться в одном ряду с бесчисленными машинами, серийно производимыми в индустриальных обществах. Идеальный дом современного мира должен быть прежде всего функциональным, т. е. позволять людям работать и отдыхать для последующей работы. Можно менять эту «машину для жилья» так же часто, как меняют велосипед, холодильник, автомобиль. Точно так же можно покидать родной город или родную провинцию, если только этому не мешает перемена климата.

Мы не собираемся описывать в этой книге длительную историю десакрализации человеческого жилья. Этот процесс является составной частью гигантского преобразования Мира, которое взвалили на себя индустриальные общества. Оно стало возможным в результате десакрализации Космоса, под воздействием научных теорий и особенно сенсационных открытий в области физики и химии. Чуть позже мы с вами сможем задать себе вопрос, является ли это обмирщение Природы в самом деле окончательным. Нет ли для современного человека какой-нибудь возможности вновь познать священные масштабы существования в Мире. Как мы только что видели и как мы еще более отчетливо увидим в дальнейшем, некоторые традиционные образы, некоторые следы поведения досовременного человека сохраняются еще в виде «пережитков» даже в наиболее индустриализированных обществах. В настоящий момент нам важно лишь показать в чистом виде традиционное поведение по отношению к жилью и вывести *Weltanschauung* (мировоззрение), которое из него вытекает.

Разместиться на какой-либо территории, построить жилище — все это, как мы уже видели, предполагает принятие жизненно важного решения как для всего коллектива, так и для каждого человека в отдельности. Ведь речь идет о том, чтобы *взять на себя создание «мира», избранного для обживания*. Следовательно, нужно повторить деяние богов, космогонию. А это не всегда легко, так как существуют и трагические, кровавые космогонии. Имитируя священнодействия, человек должен их повторить. И если боги сражали и расчленяли Морское чудовище или дракона, чтобы освободить мир, то человек, в свою очередь, строя свой мир, свое поселение, свое жилище, должен повторять их деяния. Отсюда и традиции кровавых или символических жертвоприношений по случаю строительства. Они заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов.

Каков бы ни был уклад традиционного общества: охотничье-скотоводческий, земледельческий или даже более высокая стадия — город-

ская цивилизация, жилище всегда освящено в силу того, что оно представляет собой *imago mundi*, а Мир есть божественное Творение. Однако бытует множество способов уподобления жилища Космосу, именно потому, что существует множество типов космогоний. Для нашего изложения достаточно различить два способа ритуального преобразования жилища (как территории, так и дома) в Космос, придания ему свойств *imago mundi*: а) уподобление жилища Космосу посредством проекции четырех сторон света от центральной точки, если речь идет о поселении, или путем символической установки *Axis Mundi*, если речь идет о человеческом жилище; б) повторение в обрядах строительства примера деяния богов, благодаря которому Мир зародился из тела Морского дракона или Первозданного гиганта. Мы не собираемся углубляться ни в различия *Weltanschauung*, существующие между этими двумя способами освящения жилья, ни тем более в их культурно-исторический подтекст. Скажем только, что первый способ космизировать пространство — проекцией четырех сторон горизонта или воздвижением *Axis Mundi* — отмечается уже на самых древних стадиях развития цивилизации (ср. столб *каува-аува* у австралийского племени ахилпа), в то время как второй способ, судя по всему, появляется лишь в древних земледельческих цивилизациях. Для нашего исследования наибольший интерес представляет тот факт, что во всех традиционных культурах жилище несет в себе нечто священное и одним только этим уже отражает Мироздание.

В самом деле, жилища «примитивных» арктических североамериканских и североазиатских народов имеют центральный столб, который ассоциируется с *Axis Mundi*, с Космической Опорой, с Древом Мироздания, которое, как мы видели, соединяет Землю с Небом. Иначе говоря, *в самой структуре жилища обнаруживается космическая символика*. Небо мыслится как огромная палатка, поддерживаемая центральным столбом: кол палатки или центральная опора дома ассоциируется со Столпом Мироздания и получает то же наименование. И у подножия этого столпа совершаются жертвоприношения высшему небесному существу. Это позволяет говорить о его важной ритуальной функции. Та же символика сохранилась у скотоводов Центральной Азии. Однако у них вместо жилища с конусообразной кровлей, поддерживаемой центральным столбом, используется юрта, и поэтому мифическо-ритуальную функцию столба выполняет верхнее отверстие для вывода дыма от очага. Равно как и столб (= *Axis mundi*), дерево с обрубленными ветвями, верхушка которого выходит наружу через верхнее отверстие юрты (символ Космического древа), расценивается как лестница, ведущая на небо: шаманы вскарабкиваются на него во время своих небесных путешествий. Они взлетают на небо именно через верхнее отверстие юрты[24]. Священный столб, водруженный в центре жилища, встречается также

[24] См.: *Eliade M.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, 1951. P. 238 sq.

у хамитских народов Африки, занимающихся пастушеским скотоводством[25].

Итак, всякое жилище располагается рядом с *Axis Mundi*, так как религиозный человек желает жить в Центре Мироздания, иначе говоря, в реальном.

Космогония и жертвоприношения при строительстве

Подобное видение мира мы встречаем и в такой высокоразвитой цивилизации, как индийская. Но здесь появляется уже и иной способ уподобления дома Космосу, о чем мы упоминали выше. Прежде чем каменщики заложат первый камень фундамента, астролог указывает точку на земле, которая находится над Змеем, поддерживающим мир. Старший каменщик вырезает колышек и вбивает его в землю точно в указанном месте, чтобы прочно закрепить голову Змея. Затем на это место укладывается первый камень. *Таким образом, угловой камень располагается прямо в Центре Мироздания*[26]. Однако, с другой стороны, действия по заложению фундамента повторяют акт космогонии: забить кол в голову Змея и «закрепить» ее — это означает повторить изначальные действия Сомы или Индры, который, согласно *Ригведе*, «поразил Змея в его логове (*Ригведа*, VI, XVII, 9) и молнией своей «отсек ему голову» (I, II, 10). Как мы уже отмечали, *Змей символизирует Хаос, аморфное состояние, нечто не проявившееся. Обезглавить его значит совершить акт Сотворения*, т. е. перейти от потенциального и аморфного к имеющему форму. Вспомним, что именно из тела первого морского чудовища Тиамат бог Мардук слепил мир. Эта победа символически воспроизводится каждый год, потому что каждый год происходит обновление Мира. Но образцовая победа богов повторяется также и по случаю всякого строительства, так как каждое новое созидание воспроизводит Сотворение Мира.

Этот второй тип космогонии значительно более сложен, и мы попытаемся рассмотреть его лишь в самых общих чертах. Но мы не вправе вовсе умолчать о нем, так как в конечном счете именно к этой космогонии восходят бесчисленные формы жертвоприношений при строительстве, которые, в общем, суть не что иное, как имитация, часто символическая, первого жертвоприношения, давшего рождение Миру. В самом деле, начиная с определенного уровня культуры космогонический миф объясняет Сотворение преданием смерти какого-то Гиганта (Имир — в германской мифологии, Пуруша — в индийской, Паньгу — в китайской): его органы служат для зарождения разных космических районов. Согласно другой группе мифов, не только Космос, но и съедобные растения, человеческие расы и даже различные общественные

[25] См.: *Schmidt W.* Der heilige Mittelpfahl des Hauses // Anthropos. 1940–1941. Vol. XXXV – XXXVI. P. 967.

[26] См.: *Stevenson S.* The Rite of the Twice-Born. Oxford, 1920. P. 354.

классы зарождаются в результате принесения в жертву Первого существа, из его плоти. Именно на этом типе космогонических мифов основываются жертвоприношения при строительстве. Чтобы сооружение (дом, храм, техническая постройка и т. п.) сохранилось надолго, оно должно быть одухотворено, т. е. должно получить одновременно и жизнь и душу. Перемещение души возможно лишь при принесении кровавой жертвы. История религий, этнография, фольклор знают множество форм кровавых или символических жертвоприношений при строительстве, совершаемых во благо созидания[27]. На юго-востоке Европы эти обряды и верования дали жизнь прекрасным народным балладам, повествовавшим о том, как жена старшего каменщика приносилась в жертву, без которой не могло быть завершено строительство (ср. баллады о мосте Арта в Греции, о монастыре Аргеш в Румынии, о поселке Скутари в Югославии и т. п.).

Из того, что мы уже рассказали о религиозном значении человеческого жилья, сами собой напрашиваются некоторые выводы. Подобно поселению или алтарю, дом освящается полностью или частично символическими или ритуальными космогоническими действиями. Именно по этой причине расположиться где-либо, построить деревню или просто дом — значит принять важное решение, ведь речь идет о самом существовании человека, о создании собственного «мира» и о принятии на себя ответственности за его сохранение и обновление. Никогда человек не меняет жилья с легким сердцем, так как очень трудно покинуть свой «мир». Жилище — это не предмет, не «машина для жилья», *оно — Вселенная, которую человек создает, имитируя образцовое Творение богов, т. е. космогонию.* Всякое строительство, всякое возведение нового жилья напоминает чем-то *новое начало, новую жизнь.* А всякое начало повторяет первое начало, когда впервые возникла Вселенная. Даже в современных столь сильно десакрализованных обществах празднества и веселье, сопровождающие въезд в новое жилье, несут на себе отпечаток шумных праздников, отмечавшихся когда-то по случаю *incipit vita nova*[28].

Итак, жилище представляет собой *imago mundi*, поэтому оно символически располагается в Центре Мироздания. Множественность, даже бесчисленность центров Мироздания никоим образом не смущает религиозное сознание. Ведь речь идет не о геометрическом пространстве, а о священном пространстве бытия, имеющем совершенно отличную структуру, у которой могут быть бесчисленные разрывы уровней, а следовательно, и множество связей с Высшим Миром. Мы видели космологические значения и ритуальную роль верхнего отверстия в различных формах жилищ. В других культурах эти космологические значения и, соответственно, ритуальные функции придаются печной тру-

---

[27] Ср.: *Sartori P.* Ueber das Bauopfer // Zeitschrift für Ethnologie. 1898. Vol. XXX. S. 1–54; *Eliade M.* Manole et Monastère d'Argesh // Revue des Etudes roumaines. Paris, 1955–1956. Vol. III–IV. P. 7–28.

[28] Начало новой жизни (*лат.*).

бе (отверстию для выпуска дыма), а также той части крыши, которая расположена над «передним углом»; ее снимают или даже разбивают в случае длительных неприятностей. Мы сможем в дальнейшем показать глубокое значение этого «разлома крыши», говоря о триаде Космос — жилище — тело человека. А сейчас напомним лишь, что самые древние алтари имели отверстие в крыше («Глаз купола»), символизировавшее разрыв уровней, сообщение с Высшим Миром.

Духовная архитектура лишь позаимствовала и развила космологический символизм, существовавший уже в структуре примитивных жилищ. Но хронологически человеческому жилью, в свою очередь, предшествовало временное «святое место», т. е. временно занятое освященное и космизованное пространство (ср. австралийское племя ахилпа). Иначе говоря, все символы и ритуалы, связанные с храмами, поселениями, домами, *восходят в конечном счете к первичному опыту священного пространства.*

Храм, церковь, собор

В великих восточных цивилизациях — месопотамской и египетской, китайской и индийской — Храм получил новое и весьма существенное значение: он не только представлял собой *imago mundi*, но и являлся земной репродукцией одной из моделей высшего Мира. Иудейство заимствовало эту древневосточную концепцию Храма как копии небесного архетипа. Эта идея, возможно, является одной из последних интерпретаций, которую религиозный человек дал первичному познанию священного пространства, противопоставленного мирскому. Необходимо несколько подробнее остановиться на перспективах, открываемых этой новой религиозной концепцией.

Напомним основное содержание проблемы: Храм составляет *imago mundi* именно потому, что Мир как Творение богов священен. Но логическая структура Храма предполагает новое религиозное значение: являясь истинно святым местом, домом богов, Храм постоянно вновь освящает Мир, так как он одновременно отражает и заключает его в себе. В конечном итоге именно благодаря Храму Мир полностью освящается. Как бы ни был грязен мир, он постоянно очищается святостью алтарей.

Из этого онтологического различия, проявляющегося все с большей очевидностью между *Космосом* и Храмом как его *священным подобием*, рождается новая идея: святость Храма защищена от всякой земной порчи именно потому, что архитектурный план Храма есть творение богов, а следовательно, он расположен рядом с богами, на Небе. Высшие модели существуют в духовном, не подверженном порче небесном Мире. Милостью божией человеку дано увидеть на миг эти модели, и он старается затем воспроизвести их на Земле. Вавилонский царь Гудеа увидел во сне богиню Нидабу. Та показывала ему картину, на которой были отмечены покровительствовавшие ему звезды, а какой-то бог открывал ему план Храма. Сеннахериб построил Ниневию по «образ-

цу, составленному много-много лет тому назад по очертаниям, увиденным в небе»[29]. Это говорит не только о том, что «небесная геометрия» сделала возможными первые сооружения, но в большей степени о том, что архитектонические модели, располагаясь на Небе, принадлежат священности Неба.

Для народа Израиля модели ковчега, всей священной утвари и Храма были созданы в незапамятные времена богом Яхве. Именно Яхве передал их через своих избранников для воспроизведения на Земле. Он обратился к Моисею с такими словами: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди них. Все, как я показываю тебе, и образец скинии, и образец всех сосудов ее, так и сделайте» (*Исх.* 25: 8–9). «Смотри, сделай их по тому образцу, какой показан тебе на горе» (*Исх.* 25, 40). Когда Давид дает своему сыну Соломону план сооружений Храма, ковчега и всей посуды, он заверяет его, что «все сие в письмени от Господа... он вразумил меня на все дела постройки» (*1 Пар.* 28: 19). То есть он увидел небесную модель, созданную Яхве у истока времен. Именно так и провозглашал Соломон: «Ты сказал, чтоб я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию святой скинии, которую Ты предуготовил от начала» (*Прем.* 9: 8).

Небесный Иерусалим был создан Богом в то же время, что и рай, то есть *in aeternum*[30]. А город Иерусалим был не более чем образцовой копией небесной модели: он мог быть замаран человеком, но его модель была не подвержена порче, так как оставалась не подвластной времени. «Строение, что теперь среди вас, — не то, что открылось во Мне, что было готово с тех времен, когда я решил сотворить Рай, и что я показывал Адаму до его грехопадения» (*Вар.* 2: 2–7).

Христианская базилика, а позднее и собор подхватывают и продолжают тот же символизм. С одной стороны, церковь проектируется как имитация Небесного Иерусалима. Так было всегда начиная с древнего периода христианства. С другой стороны, она воспроизводит рай и звездный Мир. Но космологическая схема священного здания сохраняется еще в сознании христианства: она, например, очевидна в византийской церкви. Четыре части внутреннего помещения церкви символизируют четыре стороны света. Внутреннее помещение — это Вселенная. Алтарь — рай, находящийся на востоке. Царские врата собственно алтаря назывались также Вратами Рая. В течение пасхальной недели эта дверь оставалась открытой во время всей службы. Смысл этого обычая объясняется в пасхальном Каноне: Христос восстал из могилы и открыл нам врата в рай. Запад, напротив, это область мрака, скорби, смерти, это вечное пристанище умерших, которые ожидают воскресения тел и последнего суда. Центр здания символизирует Землю.

Согласно концепциям Козьмы Индикоплова[7*], Земля — это прямоугольник, ограниченный четырьмя стенами, над которыми возвышается

[29] Ср.: с. 28 наст. изд.
[30] В вечности (*лат.*).

купол. Четыре стороны внутреннего помещения символизируют четыре стороны света[31]. В качестве образа Космоса византийская церковь олицетворяет и одновременно освящает мир.

Некоторые выводы

Из тысяч примеров, находящихся в распоряжении историка религий, мы привели лишь очень небольшое число, что, однако, нам представляется достаточным для демонстрации разнообразия религиозного восприятия пространства. Мы выбрали примеры, относящиеся к различным цивилизациям и разным эпохам, чтобы лишь показать наиболее важные мифологические способы выражения и ритуальные сценарии, вытекающие из восприятия освященного пространства. В ходе истории религиозный человек по-разному расценивал этот основополагающий опыт. Достаточно лишь сравнить аналогичные концепции священного пространства, следовательно, и Космоса у австралийских ахилпов, квакиутлей, алтайцев и месопотамцев, чтобы убедиться в их различиях. Вряд ли необходимо доказывать то, что стало уже трюизмом: так как религиозная жизнь человечества развивается в истории, способы ее выражения с неизбежностью обусловлены множеством исторических моментов и особенностями культур. Однако для нас важно не бесконечное множество способов религиозного выражения пространства, а, напротив, то, что есть в них общего. Ведь достаточно сопоставить поведение нерелигиозного человека по отношению к пространству, в котором он живет, с поведением религиозного человека по отношению к священному пространству, чтобы немедленно уловить структурные различия в том, что их разделяет.

Если бы нам потребовалось подвести итог предшествующему описанию, следовало бы отметить, что восприятие священного пространства делает возможным Сотворение Мира: где в пространстве проявляется священное, там *раскрывается реальное*, и Мир начинает существовать. Но прорыв священного не только проецирует точку опоры в зыбком и аморфном мирском пространстве, некий Центр посреди Хаоса; он обеспечивает также уровневый разрыв, открывая сообщение между космическими уровнями (Земля и Небо) и делая возможным переход онтологического порядка, т. е. от одного образа существования к другому. Именно такой разрыв в однородности мирского пространства сотворяет Центр, через который становится возможным сообщаться с «всевышним» и который, следовательно, образует Мир, т. к. Центр делает возможной *orientatio*. Проявление священного в пространстве имеет, таким образом, космологическую ценность: всякая космическая иерофания или всякое освящение какого-либо пространства напоминает некую космогонию. Таким образом, первый вывод мог бы быть следующим:

---

[31] См.: *Sedlmayr H.* Die Entstehung der Kathedrale. Zurich, 1950. S. 119; *Wolska W.* La Toporaphie chrétienne de Cosmas Indikopleustes. Paris, 1962. P. 131 et passim.

Мир поддается восприятию как Мир, как Космос, лишь настолько, насколько он открывается как Мир священный.

Всякий мир есть Творение богов, так как он либо был непосредственно создан богами, либо освящен и, следовательно, космизован людьми, ритуально повторяющими примерный акт Сотворения. Иными словами, религиозный человек может жить лишь в священном Мире, так как только такой Мир участвует в бытии, т. е. *существует реально.*

В этой религиозной потребности находит свое выражение неутолимая онтологическая жажда. Религиозный человек жаждет *бытия.* Ужас перед Хаосом, окружающим его мир, соответствует ужасу перед небытием. Неизвестное пространство, простирающееся за пределами его мира, не космизовано, потому что не освящено. Оно есть лишь некая аморфная протяженность, на которую не спроецирован еще ни один ориентир, которая не обладает еще структурой. Это мирское пространство представляет для религиозного человека абсолютное небытие. Если, к несчастью, ему выпадает заблудиться там, он ощущает себя лишенным своей «онтологической» субстанции, как бы растворенным в Хаосе; и он заканчивает тем, что погибает.

Эта онтологическая жажда проявляется самым различным образом. Наиболее удивительным в связи со священным пространством является стремление религиозного человека расположиться в самом сердце реального, в Центре Мира: там, откуда начал свое существование Космос, откуда он распространился в четыре стороны света, там, где есть возможность общаться с богами, одним словом, там, где *он ближе всего к богам.* Мы видели, что символика Центра Мироздания сообщена не только странам, поселениям, храмам, дворцам, но и самым скромным жилищам человека: шалашу кочевого охотника, пастушьей юрте, дому оседлого земледельца. Короче говоря, всякий религиозный человек располагается в Центре Мира и в то же время у самого истока Абсолютной Реальности, поближе к Вратам, которые обеспечивают ему общение с богами.

Но так как расположение и обживание какого-либо участка местности — это всегда воспроизведение космогонии, а следовательно, имитация деяния богов, для любого религиозного человека всякое жизненно важное решение о «выборе своего места» в пространстве является «религиозным». Принимая на себя ответственность за «создание» Мира, который человек избрал для жилья, он не только «космизирует» Хаос, но и освящает свою маленькую Вселенную, делая ее похожей на Мир богов. Религиозный человек испытывает глубокую ностальгию по «божественному миру», по дому, напоминающему «дом божий» такой, каким его воспроизвели впоследствии в храмах и святилищах. В общем эта религиозная ностальгия выражает *желание жить в некоем чистом и святом Космосе, каким он был изначально, когда только что вышел из рук Создателя.*

И религиозный человек периодически получает возможность найти Космос таким, каким он должен был быть *in principio*, в мифический момент Сотворения, благодаря познанию Священного Времени.

Глава II
СВЯЩЕННОЕ ВРЕМЯ И МИФЫ

Мирское течение времени и Священное Время

Равно как и пространство, Время для религиозного человека не однородно и не беспрерывно. Есть периоды Священного Времени. Это время праздников (большинство из которых повторяется с определенной периодичностью). С другой стороны, есть мирское время, обычная временна́я протяженность, в которой разворачиваются действия, лишенные религиозной значимости. Между этими двум разновидностями времени существует, разумеется, отношение последовательности; но с помощью ритуалов религиозный человек может без всякой опасности переходить от обычного течения времени к Времени Священному.

Главное различие между этими двумя качествами Времени на первый взгляд поразительно: *Священное Время по своей природе обратимо*, в том смысле, что оно буквально является *первичным мифическим Временем, преобразованным в настоящее*. Всякий церковный праздник, всякое Время литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, в Начале. Религиозное участие в каком-либо празднике предполагает выход из «обычной» временно́й протяженности для восстановления мифического Времени, выведенного в настоящее самим праздником. Таким образом, Священное Время может быть возвращено и повторено бесчисленное множество раз. С некоторой точки зрения о нем можно сказать, что оно не «течет», что оно не составляет необратимой «протяженности». Это в высшей мере онтологическое «парменидово» время:[8*] оно всегда равно самому себе, не изменяется и не утекает. На каждом периодически повторяющемся празднике вновь обретается то же Священное Время, что и во время праздника, как год или даже век тому назад: это Время, созданное и освященное богами во время их *gesta*; именно они-то и воспроизводятся праздником. Иначе говоря, во время праздника открывается *первое явление Священного Времени* таким, каким оно было *ab origine, in illo tempore*. Ведь Священного Времени, которое воспроизводит праздник, не существовало до божественных *gesta*, которым и посвящен праздник. Создавая различные реальности, составляющие сегодняшний Мир, боги *сотворили также Священное Время*, потому что Время, когда осуществлялось Сотворение, было освящено свершением божественных деяний.

Таким образом, религиозный человек живет в двух планах времени, наиболее значимое из которых — Священное — парадоксальным образом предстает как круговое, обратимое и восстанавливаемое, некое мифическое Вечное Настоящее, которое периодически восстанавливается посредством обрядов. Подобное отношение ко времени достаточно для того, чтобы отличить религиозного человека от нерелигиозного: первый отказывается жить только в том, что в современной терминологии называется «историческим настоящим»; он старается приобщиться к Священному Времени, которое в известном смысле может быть сравнено с Вечностью.

Слишком трудно в нескольких словах дать точное определение того, чем является время для нерелигиозного человека современных обществ. Мы не собираемся обсуждать здесь ни современные философские теории времени, ни понятия времени, используемые современной наукой в разного рода исследованиях. Наша задача — сравнить не системы или философии, а поведение в бытии. Более того, и в отношении нерелигиозного человека можно констатировать понимание некоторой прерывности и неоднородности времени. Для него также наряду с монотонным временем работы существует и время празднеств и представлений, т. е. праздничное время. Он также живет в различных временных ритмах, ему известны периоды разной интенсивности: слушая любимую музыку или ожидая встречи с любимым человеком, он ощущает, разумеется, иной ритм течения времени, чем во время работы или какого-либо скучного занятия.

Но тем не менее существует фундаментальное различие между нерелигиозным и религиозным человеком: религиозному человеку известны священные периоды, которые не относятся к временной протяженности, предшествующей им или следующей за ними. Эти периоды имеют совершенно иную структуру, иную природу, они представляют собой некое первичное Время, освященное богами и способное быть повторенным в настоящем благодаря праздникам. Для нерелигиозного человека это сверхчеловеческое ощущение литургического времени недоступно. Для него время не имеет ни разрывов, ни таинства, а составляет самую основную меру существования человека, оно связано с его собственной жизнью и, таким образом, имеет свое начало и свой конец — смерть, прекращение существования. Как бы ни было многообразно это существование, как бы ни были многообразны испытываемые им временные ритмы и их интенсивность, нерелигиозный человек знает, что в любом случае речь идет о человеческом опыте, в котором никоим образом не проявляется божественное начало.

Для религиозного человека, напротив, течение мирского времени может быть периодически останавливаемо включением в него с помощью обрядов Священного, внеисторического Времени (в том смысле, что оно не принадлежит историческому настоящему). Подобно тому как какая-либо церковь представляет собой уровневый разрыв в мирском пространстве современного города, церковная служба, проводи-

мая в ней, обозначает разрыв в течении мирского времени; оно не является более временем как историческим настоящим, временем, переживаемым, например, на улице или в соседних домах; оно есть Время, в котором разворачивается историческое житие Иисуса Христа, Время, освященное его учением, его Страстью, его смертью и его вознесением. Следует подчеркнуть, однако, что этот пример не проясняет всего различия между Священным Временем и мирским; христианство по сравнению с другими религиями внесло новое содержание в понятие и само познание литургического времени, утверждая историчность личности Христа. Для верующего литургия разворачивается в некоем *Историческом времени, освященном воплощением Сына Божьего.*

В дохристианских религиях (особенно в древних) Священное Время, периодически переживаемое в настоящем, есть мифическое Время, первичное, не идентифицируемое с историческим прошлым, Время истока в том смысле, что оно возникло сразу, что до него не было какого-либо иного Времени, потому что никакое Время не могло существовать *до появления реальности, рассказанной мифом.*

Именно эта древняя концепция мифического Времени и интересует нас прежде всего. Мы покажем в дальнейшем также различия концепций иудейства и христианства.

Templum – tempus[1]

Начнем с некоторых примеров, обладающих тем преимуществом, что они сразу же открывают перед нами отношение религиозного человека ко Времени. Однако прежде сделаем одно важное замечание: во многих языках аборигенов Северной Америки слово «Мир» (оно же «Космос») используется также в значении «год». Якуты говорят: «Мир прошел», понимая при этом, что «прошел год». Для юки понятие «год» обозначается теми же словами, что и «Земля» или «Мир». Они говорят подобно якутам: «Земля прошла», когда хотят сказать, что истек год. Словарь раскрывает религиозную общность между Миром и Космическим Временем. Космос понимается как живое единство, которое рождается, развивается и умирает в последний день года, чтобы вновь возродиться в первый день года нового. Мы увидим, что это *возрождение* есть некое рождение, что Космос возрождается каждый год, потому что каждый раз с наступлением Нового года Время начинается *ab initio*[2].

Космо-временная общность имеет религиозную природу: Космос сравним с Космическим Временем («год»), потому что и то и другое – священные реальности, божественные творения. У некоторых североамериканских народов эта космо-временная общность обнаруживается в самой конструкции священных построек. Храм, представляя собой картину Мира, заключает в себе также и символику Времени. Мы мо-

[1] Храм – время (*лат.*).
[2] Сначала (*лат.*).

жем констатировать это единство, например, у алгонкинов и сиу. Их священная хижина, которая, как мы видели, представляет Вселенную, символизирует также год. Поскольку год понимается как прохождение через четыре стороны света, обозначенные четырьмя окнами и четырьмя дверьми священной постройки, дакоты говорят: «Год — это круг вокруг Мира», т. е. вокруг их священной хижины, которая и есть некий *imago mundi*[3].

Еще более яркий пример мы находим в Индии. Мы видели уже, что сооружение алтаря равноценно повторению космогонии. Но тексты добавляют, что «алтарь огня есть год», и объясняют значение этой временной символики: 360 кирпичей ограды соответствуют 360 ночам года, а 360 кирпичей *yajusmati* — 360 дням (*Шатапатха брахмана*, X, 5, IV, 10 сл.). Иначе говоря, каждой постройкой алтаря огня не только вновь создается Мир, но и строится год, *регенерируется Время в его новом Сотворении*. С другой стороны, год уподобляется *Праджапати* — Космическому богу; следовательно, возведением каждого нового алтаря возрождают *Праджапати*; тем самым увеличивается святость Мира. Речь идет не о мирском времени, не об обычном течении времени, а об освящении Времени Космического. Таким образом, новый алтарь возводится с целью освящения Мира, т. е. его включения в Священное Время.

Схожую временну́ю символику мы находим и в космологической символике Иерусалимского храма. Согласно Иосифу Флавию (*Иудейские древности*, III, VII, 7), двенадцать хлебов, лежавших на столе, означали двенадцать месяцев года, а канделябр с семьюдесятью ответвлениями символизировал деканы (т. е. зодиакальные деления семи планет на десятки). Храм был *imago mundi*. Располагаясь в Центре Мироздания, в Иерусалиме, он освящал не только Космос в целом, но также и космическую жизнь, т. е. Время.

Заслугой Германа Узенера является то, что он первым объяснил этимологическое родство между словами *templum* (*лат.* «храм») и *tempus* (*лат.* «время»), трактуя эти два термина через понятие «пересечение» (*Schneidung, Kreuzung*)[4].

Последующие исследования позволили уточнить это открытие: *templum* означает пространственный, а *tempus* — временно́й аспекты движения горизонта в пространстве и во времени[5].

Глубокое значение всех этих фактов, пожалуй, в следующем: для религиозного человека древних цивилизаций *Мир обновляется ежегодно. Иначе говоря, с наступлением каждого нового года он вновь обретает исходную святость*, которая была свойственна ему, когда он вышел из рук Творца. Эта символика со всей очевидностью проявляется в архитектонической структуре алтарей. Ввиду того, что Храм — это одновре-

[3] См.: *Müller W.* Die blaue Hutte. Wiesbaden, 1954. S. 133.
[4] См.: *Usener H.* Gotternamen. 2e ed. Bonn, 1920. S. 191 sq.
[5] См.: *Müller W.* Kreis... S. 33 sq.; 39.

менно и самое святое место, и картина Мира, он освящает не только весь Космос в целом, но и космическую жизнь. Однако эта космическая жизнь представлялась в виде круговой траектории и идентифицировалась с Годом. Год понимался как замкнутый круг, он имел начало и конец, но одновременно и ту особенность, что он мог «возрождаться» в форме Нового года. С каждым новым годом наступает «новое», «чистое», «святое» (еще не изношенное) время.

Но Время возрождалось и начиналось вновь потому, что с каждым новым годом Мир создавался заново. Мы уже отмечали в предыдущей главе важное значение космогонического мифа в качестве образцовой модели для всякого созидания и строительства. Добавим, что космогония включает в равной степени и сотворение Времени. Более того, так как космогония является архетипом всякого Сотворения, космическое Время, возникающее в космогонии, есть образцовая модель любого другого времени, т. е. специфического Времени для различных категорий существующего. Попробуем разъяснить эту мысль. Для религиозного человека древних цивилизаций всякое создание и всякое существование начинается во Времени: *до того как вещь не существовала, не могло существовать и ее времени.* До того как Космос начал существовать, не было и космического времени. До того как какой-либо вид растения не был создан, времени, которое дает ему теперь расти, приносить плоды и гнить, не существовало. Именно поэтому всякое созидание воображается как нечто, появляющееся *в начале Времени, in principio.* Время возникает с первым появлением новой категории существующего. Вот почему миф играет столь значительную роль: как мы покажем в дальнейшем, именно миф открывает нам, каким образом начинает существовать реальность.

Ежегодное повторение космогонии

О том, как начал свое существование Космос, мы узнаем из космогонического мифа. В Вавилоне во время церемонии *акиту*, которая проходила в последние дни старого и первые дни нового года, торжественно декламировали *Энума элиш* — «Поэму о Сотворении». Ритуальная декламация воспроизводила бой Мардука с морским чудовищем Тиамат. Бой происходил *ab origine* и положил конец Хаосу в результате победы бога. Из останков Тиамат богом создан Космос, а из крови демона Кингу — главный союзник Тиамат — человек. В том, что это воспевание Сотворения было именно *восстановлением* в настоящем космогонического акта, нас убеждают как ритуальные действия, так и тексты, произносившиеся в ходе церемонии.

В самом деле, бой Мардука с Тиамат имитировался борьбой двух групп исполнителей. Эту церемонию, включенную в сценарий празднеств по случаю Нового года, мы встречаем у хеттов, египтян и в Рас-Шамра. Борьба между двумя группами исполнителей *повторяла переход от Хаоса к Космосу*, т. е. воспроизводила в настоящем космогонию.

Мифическое событие вновь становилось *настоящим*. «Можно ли продолжить побеждать Тиамат и сократить ее дни!» — восклицал отправлявший богослужение. Бой, победа и Сотворение происходили именно *в этот момент*, hic et nunc.

Новый год, представляя собой восстановление космогонии в настоящем, предполагает *возобновление Времени с самого Начала*, т. е. реставрацию первичного, чистого Времени, существовавшего в момент Сотворения. Поэтому по случаю Нового года предпринимались различные акты очищения и изгнание грехов, демонов или просто-напросто какого-нибудь «козла отпущения». Ведь это было не просто цикличным завершением какого-то временного отрезка и началом нового (как представляет это себе, например, современный человек), но и повержением старого года, ушедшего времени. В этом, собственно говоря, и заключался смысл ритуальных актов очищения: *сожжение*, уничтожение грехов и ошибок человека и всего общества, а не просто «очищение».

Навруз — персидский Новый год — это празднование дня Сотворения Мира и Человека. Именно в день Навруза происходило, по выражению арабского историка Бируни, «возобновление Сотворения». Царь провозглашал: «Вот новый день нового месяца нового года: нужно обновить то, что истерто временем». А истертыми были человеческое существо, общество, Космос. Это разрушающее время было мирским временем, собственно длительностью. Необходимо было свернуть его, чтобы воссоздать мифический момент начала существования Мира, погрузиться в «чистое», «сильное» и Священное Время. Истекшее мирское время ниспровергалось с помощью обрядов, означавших нечто подобное концу света. Тушение огней, возвращение душ умерших, пренебрежение сословными различиями[9*], как, например, во время сатурналий, эротические вольности, оргии и т. п. символизировали погружение Космоса в Хаос. В последний день старого года Вселенная растворялась в первичных Водах. Морское чудовище Тиамат, символ мрака, аморфности, непроявленности, воскресало и вновь становилось страшным. Мир, существовавший в течение всего года, *реально* исчезал. Потому что Тиамат вновь была там, Космос был низвергнут, и Мардук старался вновь сотворить его после новой победы над Тиамат[6].

Значение этого периодического скатывания мира к хаотическому состоянию состояло в следующем: все грехи года, все то, что было испорчено и осквернено временем, уничтожалось в физическом смысле. Символическое участие в уничтожении и воссоздании Мира означало воссоздание заново и самого человека. Он возрождался, как бы начинал новую жизнь. С каждым Новым годом человек чувствовал себя более свободным и более чистым, ведь он сбрасывал с себя бремя грехов и ошибок. Он воссоздавал баснословное Время Сотворения, следовательно, священное и «сильное» Время: оно было священным, потому что преображалось присутствием богов, и «сильным» — потому что

[6] О ритуалах Нового года ср.: с. 22 и сл. наст. изд.

являлось чистым и исключительным Временем самого гигантского из всех творений, которые когда-либо существовали, — Сотворения Вселенной. Человек символически становился современником космогонии. Он присутствовал при Сотворении Мира. В древности на Ближнем Востоке он даже активно участвовал в этом Сотворении (ср.: две противоборствующие группы участников ритуальных празднеств, изображающие Бога и Морское чудовище).

Легко понять, почему воспоминание о том чудесном времени неотступно преследовало религиозного человека, почему он стремился периодически приобщаться к нему: *in illo tempore* боги демонстрировали апогей своего могущества. *Космогония есть высшее проявление божественного*, пример силы, сверхъестественного изобилия и созидательности. Религиозный человек жаждет реального. Всеми средствами он пытается оказаться у истока первичной реальности, когда мир был *in statu nascendi*[7].

Возрождение путем возврата к первичному Времени

Все, о чем мы говорили, заслуживает дальнейшего рассмотрения. Однако на некоторое время сосредоточим внимание на двух положениях: 1) ежегодным повторением космогонии Время возрождалось и начиналось вновь как Священное, так как оно совпадало с *illud tempus*, когда Мир впервые начал существовать; 2) участвуя посредством обрядов в конце света и его воссоздании, человек становился современником *illud tempus,* следовательно, он рождался заново, вновь начинал свое существование с *нерастраченным* запасом жизненных сил, таким, как в момент рождения.

Эти положения весьма важны, так как открывают нам секрет поведения религиозного человека по отношению ко Времени. Раз Священное и сильное Время — это *Время Начала*, тот чудесный момент, когда была сотворена реальность, когда она впервые проявилась в полном виде, человек будет стараться периодически приобщаться к этому исходному Времени. Ритуальное воссоздание *illud tempus*, первой эпифании реальности, положено в основу всех священных календарей: праздник — это не церемония «в память» о каком-либо мифическом (следовательно, и религиозном) событии, а его *восстановление* в настоящем.

А самым что ни на есть совершенным *Временем Начала* является Время космогонии, момент, когда появилась самая обширная реальность — Мир. Именно поэтому, как мы видели в предыдущей главе, космогония служит образцовой моделью всякого создания, всякого творения. По той же причине *космогоническое Время* служит моделью для всякого *Священного Времени*: ведь если Священное Время — это время, когда боги обнаруживают себя и созидают, то очевидно, что

[7] В стадии зарождения (*лат.*).

наиболее полным и наиболее гигантским проявлением божественной созидательной деятельности является Сотворение Мира.

Таким образом, религиозный человек воспроизводит в настоящем космогонические действия не только всякий раз, когда он создает что-либо (свой мир, т. е. обживает территорию, закладывает поселение, строит дом и т. п.), но и тогда, когда он желает обеспечить удачное царствование новому монарху, или когда ему нужно спасти погибающий урожай, или выиграть войну, или совершить морскую экспедицию и т. п. Но особую роль ритуальная декламация космогонического мифа играет во врачевании, когда целью является *регенерация* человеческого существа. На островах Фиджи церемония приведения к власти нового монарха называется Сотворением Мира; тот же ритуал повторяется, когда необходимо спасти погибающий урожай. Но, пожалуй, самое полное ритуальное применение космогонического мифа мы встречаем в Полинезии. Слова, которые произнес Ио *in illo tempore* для Сотворения Мира, стали ритуальными формулами. Люди повторяют их во многих случаях: для излечивания бесплодия женщины, врачевания больных (как телесно, так и душевно), подготовки к войне; но, кроме того, и в час смерти, а также в поисках поэтического вдохновения[8].

Космогонический миф служит, таким образом, полинезийцам архетипической моделью для всякого Творения, в каком бы плане оно ни разворачивалось: биологическом, психологическом, духовном. Итак, ритуальная декламация космогонического мифа предполагает воспроизведение в настоящем этого первичного события. Из этого следует, что тот, для кого этот миф читается, магически переносится к Началу Мира, становится современником космогонии. Терапевтическая цель такого возврата ко Времени Начала заключается в том, чтобы начать новую жизнь, т. е. заново родиться (символически).

Концепция, выводимая из этого ритуала врачевания, видимо, следующая: жизнь нельзя исправить, ее можно только начать сначала ритуальным повторением космогонического акта, так как космогония является образцовой моделью всякого создания.

Еще более понятной оказывается возрождающая функция возврата ко Времени Начала, если подробней проанализировать древний метод врачевания, например, у наси — древнего тибето-бирманского народа, проживающего на территории Юго-Западного Китая (провинция Юньнань). Ритуал врачевания заключался в торжественной декламации мифа о Сотворении Мира, за которым следовали мифы о происхождении болезней (они вызваны гневом Змей), затем появлялся шаман-целитель и давал людям необходимые лекарства. Почти все ритуалы воссоздают Начало, мифическое Время, когда Мир еще не существовал: «Вначале, во времена, когда небеса, солнце, луна, звезды, планеты и земля еще не появились, во времена, когда не было ничего...» и т. д.

---

[8] Ср. библиографические ссылки в кн.: *Элиаде М.* Очерки... С. 373; *Eliade M. Idem.* Aspects du Mythe. P.: Gallimard, 1963. P. 44 sq.

За этим следует рассказ о космогонии и появлении Змей: «Во времена, когда показалось небо и рассыпались солнце, луна, звезды, планеты и земля, когда возникли горы, долины, деревья и скалы, в этот момент появились нага[10*] и драконы...» и т. п. Затем рассказывается о рождении первого целителя и появлении лекарств. И к этому добавляется: «Сначала нужно рассказать о природе лекарств, иначе о нем нельзя говорить»[9].

В связи с этими магическими песнями, преследующими лечебные цели, важно подчеркнуть, что *миф о природе лекарства всегда включен в космогонический миф*. В примитивных и традиционных методиках врачевания считалось, что лекарство приобретает свою силу лишь после того, как в ритуальной форме рассказывается о его происхождении в присутствии больного. Множество заклинаний на Ближнем Востоке и в Европе содержат истории о болезнях или о демонах, их вызывающих, и упоминают о мифическом моменте, когда какое-то божество или какой-то святой укрощали зло[10]. Лечебная эффективность заклинаний основывается на том, что, будучи произнесенными в ритуальной форме, они восстанавливают в настоящем мифическое Время Начала, Начала Мира, а соответственно и природу заболевания, и природу лечения.

«Праздничное» Время и структура празднеств

Время Начала реальности, т. е. Время первого появления, имеет значимость и функцию примера, поэтому человек стремится периодически восстановить его в настоящем с помощью соответствующих обрядов. Но первое проявление некой реальности равнозначно ее *Сотворению* божествами или полубогами. Вновь обрести *Время Начала* значит, следовательно, ритуально повторить созидательные деяния богов. Периодическое воспроизведение в настоящем созидательных действий, совершенных божествами *in illo tempore*, и составляет священный календарь — свод праздников. Любой праздник всегда разворачивается в Начальном Времени. Именно восстановление Начального и Священного Времени и отличает поведение человека *во время* праздника от его поведения *до* и *после*. Во многих случаях во время праздника люди совершают те же поступки, что и в обычные периоды жизни, но религиозный человек верит, что в праздник он живет в *другом* Времени, что он смог обрести мифическое *illud tempus*.

В процессе ежегодных тотемических церемоний вроде *интичьюма* австралийские арунты каждый раз вновь проделывают путь, пройденный мифическим Предком клана во времена *алтчеринга* (букв.: «Времена снов»). Они останавливаются в многочисленных

---

[9] См.: *Rock J. F.* The Na-khi Nâga Cult abd related Ceremonies. Rome, 1952. Vol. I. P. 108, 197, 279 sq.

[10] Ср. с. 123 наст. изд.; *Eliade M.* Aspects... P. 42–43.

местах, где останавливался Предок, и повторяют те же действия, что производил он *in illo tempore*. Во время всей церемонии они постятся, не носят оружия, остерегаются всякого контакта со своими женщинами и с членами других кланов. Они полностью погружаются во «Времена снов»[11].

Праздники, ежегодно отмечаемые на полинезийском острове Тикопия, воспроизводят «деяния богов», действия, которыми в мифические Времена боги создали Мир таким, каким он предстает сегодня[12]. Праздничное Время, в котором протекает жизнь в период церемоний, характеризуется целым рядом запретов (*табу*): никакого шума, ни игр, ни танцев. Переход от мирского времени к Священному обозначается ритуальным раскалыванием надвое куска дерева. Множество церемоний, составляющих периодические праздники и являющихся, напомним еще раз, не чем иным, как воспроизведением примеров действий богов, *внешне* не отличаются от обычных действий; речь идет о ритуальной починке лодки, об обрядах, связанных с выращиванием растений (ямс, таро и т. п.), употребляемых в пищу, ремонтом жертвенников. Но на самом деле все эти церемониальные акты отличаются от тех же работ, проводимых в обычное время, тем, что они направлены лишь на *некоторые объекты*, представляющие собой нечто вроде архетипов соответствующих классов предметов, а также тем, что они осуществляются в атмосфере, пропитанной священным. В самом деле, туземцы с большой ответственностью воспроизводят во всех бесконечных деталях примерные деяния богов, именно так, как они совершались *in illo tempore*.

Таким образом, религиозный человек периодически становится современником богов в той мере, в какой он восстанавливает в настоящем первичное Время, когда были совершены божественные деяния. На уровне «примитивных» цивилизаций все, что делает человек, имеет свою сверхчеловеческую модель: даже в обычное, непраздничное время его действия имитируют образцовые модели, ниспосланные богами или мифическими Предками. Но подобная имитация может становиться все менее и менее точной, модель может искажаться или вовсе забываться. Поэтому необходимо периодическое восстановление божественных актов — религиозные праздники; они призваны вновь показать человеческим существам священные модели. Ритуальная починка лодки или выращивание ямса не похожи на аналогичные операции, осуществляемые в интервалах между священными периодами. Они более точны, более похожи на божественные образцы, а с другой стороны, они *ритуальные*: их замысел имеет религиозную основу. Обрядная починка лодки производится не потому, что лодка нуждается в ремонте, а потому что в мифическую эпоху боги показали людям, как нужно

[11] См.: *Gillen F. J.* The native Tribes of Central Australia. 2nd ed. London, 1938. P. 170 sq.

[12] Ср.: *Firth R.* The Work of Gods in Tikopia. London, 1940. Vol. I.

чинить лодки. То есть речь идет не об эмпирической операции, а о религиозном акте, об *imitatio dei*[13]. Предмет, подлежащий починке, не есть один из множества объектов, составляющих класс «лодок», он — мифический архетип: *та лодка, которой пользовались боги in illo tempore*. Следовательно, время, когда осуществляется ритуальная починка лодок, восходит к первичному Времени: это то самое Время, когда совершали деяния боги.

Разумеется, все типы периодических праздников не могут быть сведены к только что рассмотренному примеру. Но нас интересует не морфология праздника, а структура Священного Времени, воспроизводимого в период праздников. Однако о Священном Времени можно сказать, что оно всегда одно и то же, что оно есть продолжение Вечности (Юбер и Мосс). Каким бы сложным ни был религиозный праздник, речь идет всегда о каком-либо священном событии, которое происходило *ab origine* и было восстановлено в настоящем с помощью ритуала. Участники становятся современниками мифического события. Иными словами, они «выходят» из своего исторического времени, т. е. времени, составленного, в конечном итоге, из мирских событий личного или межличностного характера. Тем самым они приобщаются к первичному Времени, которое постоянно одно и то же и принадлежит Вечности. Религиозный человек периодически погружается в Священное мифическое Время, обретает *Время Начала,* которое «не течет», потому что не участвует в мирском течении времени и представляет собой *вечное настоящее*; его можно восстановить бесчисленное количество раз.

Религиозный человек ощущает потребность периодически погружаться в священное и непреходящее Время. Именно благодаря Священному Времени для него существует другое, обычное время, та мирская временна́я протяженность, в которой проходит все человеческое существование. Именно *вечное настоящее* мифического события делает возможным *ход* мирской истории. Приведем еще один лишь пример: божественная иерогамия, свершившаяся *in illo tempore*, сделала возможной человеческую половую связь. Союз бога и богини лежит вне времени, в Вечном Настоящем; половые союзы между людьми, если они не являются ритуальными, происходят в мирском времени, во временно́й протяженности. Священное мифическое Время служит основой для экзистенциального исторического времени, так как является его образцовой моделью. Одним словом, все существует только благодаря божественным или полубожественным существам. Истоки реальностей и самой Жизни лежат в религии. Можно производить и потреблять в обычной жизни ямс, потому что время от времени его выращивают и едят ритуально. А ритуалы можно выполнять потому, что *in illo tempore* их открыли боги, создав человека и ямс и показав человеку, как нужно культивировать и потреблять это съедобное растение.

В празднике в полной мере обнаруживаются священные ценности

[13] Подражание богам (*лат.*).

Жизни. Благодаря им познается святость существования человека как божьего создания. В остальное время человеку свойственно забывать основополагающее: существование нам дано не тем, что современные люди называют «Природой», оно есть творение *других* – богов и полубогов. Напротив, праздники восстанавливают священную значимость существования, каждый раз научая, каким образом боги и мифические Предки создали человека и обучили его различным социально значимым поступкам и практическим действиям.

С определенной точки зрения, этот периодический выход из исторического времени, и главным образом последствия, которые он имеет для глобального существования религиозного человека, может показаться отказом от свободы творчества. В общем, ведь речь идет о вечном возврате *in illo tempore*, в прошлое, которое всего лишь миф, в котором нет ничего исторического. Из этого можно было бы сделать вывод, что такое вечное повторение образцовых актов, открытых богами человеку *ab origine*, противостоит всякому прогрессу человечества и парализует всякую спонтанную творческую деятельность[11*]. Такой вывод отчасти справедлив; но только отчасти, так как религиозный человек, даже самый «примитивный», не отказывается в принципе от прогресса: он принимает его, но придает ему при этом божественные начало и значимость. Все, что при современном взгляде на вещи представляется прогрессивным (не важно какого характера: социального, культурного, технического и т. п.) по отношению к предшествующей ситуации, все это было принято различными примитивными обществами в ходе их длительной истории как новые божественные Откровения. Оставим ненадолго в стороне эту проблему. Важно понять религиозное значение повторения божественных деяний. Однако представляется очевидным, что если религиозный человек ощущает потребность бесконечно воспроизводить те же образцовые действия, то происходит это потому, что он жаждет и стремится жить как можно ближе к своим богам.

Периодически становиться современником богов

Анализируя в предыдущей главе космологическую символику городов, церквей, домов, мы показали, что она связана с идеей некоего Центра Мироздания. Религиозный опыт, заключенный в символике Центра, видимо, сводится к следующему: человек желает расположиться в пространстве, «открытом вверх, допускающем сообщение с божественным миром». Жить невдалеке от Центра Мироздания равносильно тому, что жить как можно ближе к богам.

То же стремление приблизиться к богам обнаруживается и при анализе значений религиозных праздников. Восстановить Священное Время Начала означает стать современником богов, т. е. жить в их присутствии, даже если это присутствие и таинственно, в том смысле, что оно не всегда зримо. Направленность, обнаруживаемая в опыте познания

Священных Пространства и Времени, показывает стремление к восстановлению первичной ситуации, т. е. той, когда *присутствовали* боги и мифические Предки, когда они занимались Сотворением Мира или его устройством либо когда они открывали человеку основы цивилизации. Эта «первичная ситуация» — не исторического порядка, она не может быть хронологически вычислена; речь идет о некоем мифическом прошлом, о Времени Начала, о том, что произошло в Начале, *in principio*.

А в Начале происходило так: божественные или полубожественные существа разворачивали на Земле свою деятельность. Таким образом, ностальгия по Началу есть ностальгия религиозная. Человек желает обнаружить активное присутствие богов, он стремится также жить в свежем, чистом и «сильном» Мире, в таком, каким он вышел из рук Творца. Именно эта ностальгия по *совершенству начал* и объясняет в значительной мере периодический возврат *in illo tempore*. В терминах христианства можно было бы выразить это следующим образом: речь идет о ностальгии по раю, хотя на уровне «примитивных» культур религиозный и идеологический контекст был весьма отличен от иудео-христианства. Но периодически воссоздаваемое мифическое Время — это Время, освященное божественным присутствием, и можно сказать, что желание жить в *присутствии божества,* в *совершенном мире* (ведь он едва успел зародиться) соответствует ностальгии по раю.

Как мы отмечали выше, стремление религиозного человека время от времени возвращаться *назад*, его усилия восстановить ту мифическую ситуацию, что была *в Начале*, могут показаться современному человеку невыносимыми и унизительными. Подобная ностальгия неизбежно ведет к постоянному повторению ограниченного числа деяний и поступков. Можно даже сказать, что в некотором смысле религиозный человек, особенно в «примитивных» обществах, полностью парализован мифом о вечном возвращении. Современная психология постаралась бы обнаружить в этом поведении страх перед новым, отказ принимать ответственность за подлинное и историческое существование, тоску по райской жизни, которая является таковой в силу своего эмбрионального состояния, когда еще не произошло достаточного отрыва от природы.

Эта проблема слишком сложна, чтобы мы смогли подробно изучить ее здесь. Более того, она выходит за пределы нашего исследования, так как поднимает вопрос о противопоставлении современного человека доисторическому. Отметим, однако, что было бы ошибкой полагать, будто религиозный человек первобытных и древних обществ отказывался брать на себя ответственность за истинное существование. Напротив, как мы уже видели, и мы еще вернемся к этому, он смело взваливает на себя огромные ответственности: например, соучастие в создании Космоса, сотворение своего собственного мира, обеспечение жизни растений и животных и т. п. Но речь идет о другом типе ответственностей, нежели те, что представляются нам единственно истинными и значимыми. Речь идет об *ответственности космического плана*, отличной от ответственностей морального, общественного или историческо-

го порядка, которые единственно и известны современным цивилизациям. С точки зрения мирского существования человек признает за собой лишь ответственность перед самим собой и перед обществом. Для него Вселенная, собственно говоря, не является Космосом, живым и сложным единством; для него она лишь совокупность материальных ресурсов и физических энергий планеты, и основная забота современного человека – не исчерпать неумелым расходованием экономические резервы планеты.

А «примитивный» человек в экзистенциальном плане постоянно находится в космическом контексте. Его личный опыт характеризуется достаточной истинностью и глубиной, но, выраженный на непонятном нам языке, он представляется современному человеку неубедительным и инфантильным.

Однако вернемся к нашей непосредственной теме. У нас нет оснований для того, чтобы трактовать периодическое возвращение в Священное *Время Начала* как отказ от реального мира, бегство в мир мечты, в мир воображений. Напротив, в этом еще раз отчетливо проявляется *онтологическая одержимость* – главная отличительная черта человека первобытных и древних обществ. Ведь, в конечном итоге, желание восстановить *Время Начала* – это желание пережить время, когда *боги присутствовали на земле*, обрести *сильный, свежий и чистый* Мир, такой, каким он был *in illo tempore*. Это жажда *священного* и одновременно ностальгия по *Бытию*. В экзистенциальном плане этот опыт порождает уверенность в возможности периодически вновь начинать жизнь с максимумом шансов. В самом деле, это не только оптимистическое ви́дение существования, но и полное слияние с Бытием. Всем своим поведением религиозный человек провозглашает, что верит лишь в Бытие и что его участие в Бытии гарантировано ему первичным Откровением, хранителем которого он является. А вся совокупность первичных откровений представлена в его мифах.

Миф – образцовая модель

Миф повествует о какой-либо священной истории, т. е. о каком-то первичном событии, произошедшем в Начале Времени, *ab initio*[14]. Рассказать священную историю – значит открыть тайну, ведь персонажи мифа – не человеческие существа, они боги или герои-строители цивилизации, а посему их *gesta*[15] составляют тайны. Человек может узнать их только в том случае, если ему их откроют. Итак, миф – это история о том, что произошло *in illo tempore*, рассказ о том, что сделали боги или божественные существа в Начале Времен. «Рассказать» миф означает поведать о том, что произошло *ab origine*. Рассказанный однажды, т. е.

[14] На следующих страницах мы воспроизведем отрывки из наших книг: «Миф о вечном возвращении», а также: *Eliade M.* Aspects du Mythe.

[15] Деяние (*лат.*).

открытый, миф становится аподиктической истиной, абсолютной правдой. «Это так, потому что сказано так», – утверждают эскимосы, чтобы аргументировать правдивость своей священной истории и своих религиозных традиций. Миф провозглашает возникновение какой-то новой космической ситуации либо какого-то первичного события. Таким образом, это всегда рассказ о каком-то Сотворении: о том, каким образом какая-либо вещь состоялась, т. е. начала *существовать*. Вот почему миф сродни онтологии: он повествует лишь о *реальном*, о том, что *реально* произошло, что в полной мере проявилось.

Разумеется, речь идет о священных реальностях, т. к. именно *священное* и является самой настоящей *реальностью*. Ничто из того, что входит в область мирского, не участвует в Бытии, потому что мирское не было онтологически обосновано мифом и не имеет образцовой модели. Как мы увидим ниже, сельскохозяйственные работы – это ритуал, открытый богами или героями-основателями цивилизации. А потому они представляют собой акт, с одной стороны, *реальный*, а с другой – *значимый*. Сравним его с сельским трудом в десакрализованном обществе: он стал здесь мирской деятельностью, основанной только на экономической выгоде. Земля обрабатывается лишь для того, чтобы ее эксплуатировать для получения продуктов питания и для наживы. Лишенная религиозной символики, сельская работа становится одновременно пустой и изнуряющей: она не открывает никакого знамения, не подготавливает никакого выхода к Вселенскому, к миру Духа.

Ни один бог, ни один герой-основатель цивилизации никогда не открывал людям мирских актов. Все, что делали боги или Предки, а следовательно, все, что говорят мифы об их созидательной деятельности, принадлежит священному, т. е. участвует в *Бытии*. Напротив, то, что делают люди по собственному разумению, без обращения к мифической модели, относится к сфере мирского, а это – деятельность пустая, иллюзорная и, в конечном итоге, нереальная. Чем более религиозен человек, тем больше у него образцовых моделей для своих поступков и действий. Или еще: чем более религиозен человек, тем более он «вписывается» в *реальное* и тем менее он подвержен риску заблудиться среди не имеющих образца поступков, актов «субъективных» и, в общем, никчемных.

Есть у мифа одна сторона, которая заслуживает того, чтобы о ней сказать специально: миф открывает абсолютную священность, потому что повествует о созидательных деяниях богов, обнаруживает священность их Творения. Иначе говоря, миф описывает различные, иногда драматичные, вторжения священного в мир. Поэтому у многих первобытных народов мифы не могли рассказываться где и когда попало, но лишь во время особых ритуально насыщенных сезонов (осень, зима) или в период религиозных церемоний, одним словом, в *священный отрезок времени*. Именно этот прорыв священного в Мир, рассказанный в мифе, и является реальным *основанием* Мира. Каждый миф показывает, каким образом реальность начала существовать, идет ли речь о

реальности в целом, о Космосе, или только о каком-то ее фрагменте: острове, разновидности растения, общественном институте. Повествуя о том, *как* возникли вещи, миф объясняет сущность этих вещей и косвенно отвечает на другой вопрос: *почему* они появились на свет? «Почему» всегда встроено в «как». И причина этого весьма проста. Рассказывая о том, *как* зародилась та или иная вещь, открывают вторжение священного в Мир, что является первопричиной всякого реального существования.

С другой стороны, всякое создание, являясь божьим Творением, а следовательно, вторжением священного, представляет собой также вторжение в Мир созидательной энергии. Всякое творение разражается от изобилия. Боги творят от избытка мощи, от переполняющей их энергии. Сотворение осуществляется сверхувеличением онтологической субстанции. Именно поэтому миф, повествующий об этой священной онтофании[16], об этом победном проявлении полноты бытия, становится образцовой моделью всякой человеческой деятельности: он сам по себе открывает *реальное*, сверхизобильное, эффективное. «Мы должны делать то, что делали боги вначале», утверждает индийский текст (*Шатапатха брахмана*, VII, 2, I, 4). «Так поступали боги, так поступают люди», добавляет *Тайттирия брахмана* (I, 5, IX, 4). Главная функция мифа заключается, таким образом, в установлении образцовых моделей всех обрядов и всех значимых человеческих деяний, таких, как питание, половые отношения, работа, воспитание и т. п. Поступая как существо, взявшее на себя всю полноту ответственности, человек имитирует образцовые деяния богов, повторяет их поступки, идет ли речь об обычной физиологической функции, такой, как питание, или о деятельности социальной, экономической, культурной, военной и т. п.

В Новой Гвинее множество мифов посвящено длительным мореплаваниям. Эти мифы служат, таким образом, «моделями для современных мореплавателей», но в то же время и моделями любой иной деятельности, «идет ли речь о любви, войне, рыбной ловле, вызове дождя или о чем бы там ни было еще... Рассказ демонстрирует прецеденты для различных этапов строительства судна, для запретов в половых отношениях, которые он сам и вводит, и т. п.». Капитан, выходящий в море, воплощает мифического героя Аори. «Он надевает костюм, подобный тому, что, согласно мифу, носил Аори, у него такое же зачерненное лицо, а в волосах — *love*, точно такое же, как то, что Аори снял с головы Ивири. Он исполняет танец на пироге и раскидывает руки так, как расправлял Аори свои крылья. Один рыбак рассказывал мне, что когда он стрелял (из лука) в рыб, то представлял себя самим Кивавиа. Он не вымаливал милости и помощи этого мифического героя: он отождествлял себя с ним»[17].

---

[16] Проявление сущего (*греч.*).

[17] Williams F. E. цит. по: *Lévy-Bruhl L.* La Mythologie primitive. Paris, 1935. P. 162–164.

Эта символика мифических прецедентов обнаруживается и в других примитивных культурах. Вот что пишет Дж.-П. Гаррингтон по поводу калифорнийских каруков: «Что бы ни делал карук, он поступал именно так, потому что, как он полагал, в мифические времена иксарейявы показали ему пример. Эти иксарейявы населяли Америку до того, как туда пришли индейцы. Современные каруки, не зная, как можно передать смысл этого названия, предполагают такие переводы: "владыки", "вожди", "ангелы". Они остаются с ними лишь на время, необходимое для того, чтобы ознакомить с обычаями, ввести эти обычаи в практику, каждый раз говоря при этом карукам: "Вот как это должны делать люди". Их поступки и слова до сих пор повторяются в магических формулах каруков»[18].

Это точное следование божественным моделям приводит к следующим результатам: 1) с одной стороны, имитируя богов, человек удерживается в священном, а следовательно в реальном, мире; 2) с другой стороны, благодаря непрерывному восстановлению в настоящем примерных божественных актов, мир освящается. Религиозное поведение человека способствует поддержанию святости мира.

Вновь пережить мифы

Небезынтересно заметить, что религиозный человек воспринимает человечество таким, каким оно представлено в сверхчеловеческих всевышних моделях. Он осознает себя *истинным человеком* лишь в той мере, в какой он походит на богов, героев-основателей цивилизаций, мифических Предков. Короче говоря, религиозный человек желает быть *иным*, нежели он есть с точки зрения своего мирского опыта. Религиозный человек — это не некая *данность*; он *формирует* себя сам по божественным образцам. А эти образцы, как мы уже отмечали, сохраняются в мифах, в истории божественных *gesta*. Следовательно, религиозный человек и себя причисляет к *фактам* истории, равно как и человек неверующий, однако для религиозного человека существует лишь *священная история* — открываемая мифами история богов. Напротив, неверующий человек формируется только историей человечества, т. е. той совокупностью событий и поступков, которые не представляют никакого интереса для религиозного человека, так как за ними не стоят божественные модели. Необходимо подчеркнуть следующее: с самого начала религиозный человек выбирает свой собственный образец для подражания в области сверхчеловеческого, в той области, которая открывается ему мифами. *Настоящим человеком он становится, лишь следуя учению, содержащемуся в мифах, и подражая богам.*

Добавим, что подобное *imitatio dei* предполагало иногда для первобытных людей очень серьезную ответственность. Мы видели уже, что

[18] Цит. по: *Lévy-Bruhl*. Op. cit. P. 165.

некоторые кровавые жертвоприношения находят свое оправдание в каком-либо первичном, божественном акте:[12*] *in illo tempore* бог убил морское чудовище и разрубил его тело на куски, чтобы создать из них Космос. Человек повторяет этот кровавый акт, иногда принося в жертву даже человеческую жизнь, когда основывает поселение, приступает к сооружению храма или даже к строительству обычного дома. Что может следовать из такого *imitatio dei*, становится достаточно очевидным из мифологии и ритуалов многих первобытных народов. Приведем лишь один пример: по мифологии древних земледельцев, человек стал таким, какой он есть сегодня — смертным, сексуализованным и приговоренным к труду, — в результате первичного убийства: в домифическую эпоху божественное существо, часто им была женщина или девушка, иногда ребенок или мужчина, приносилось в жертву, с тем чтобы из его тела могли произрасти клубни или фруктовые деревья. Это изначальное убийство коренным образом изменило образ существования человека. Принесением в жертву божественного существа устанавливаются как жизненная необходимость в продуктах питания, так и фатальная неизбежность смерти, а следовательно, и половые отношения как единственное средство обеспечить непрерывность жизни. Тело божественного существа превратилось в пищевые продукты, его душа спустилась под землю и основала там Страну мертвых. А. Е. Енсен, посвятивший этому типу божеств, которых он назвал божествами *dema*[19], солидное исследование, прекрасно показал, как человек, питаясь или умирая, участвует в существовании *dema*.

Для всех древних земледельческих народов главное заключалось в том, чтобы периодически вспоминать первичное событие, явившееся основой современного образа жизни человека. Вся их религиозная жизнь состоит в некоем воспоминании, увековечении. Воспоминание, воспроизводимое в обрядах (путем повторения первичного убийства), играет решающую роль: люди должны остерегаться забвения того, что произошло *in illo tempore*. Истинный грех — это забвение. Девушка, которая во время своей первой менструации три дня проводит в темной хижине, не имея права ни с кем разговаривать, поступает так потому, что мифическая девушка, принесенная в жертву и превратившаяся в Луну, три дня оставалась во мраке. Если вступающая в период полового созревания девушка нарушит табу молчания и заговорит, она становится виновной в забвении первичного события. Индивидуальная память не имеет значения, важно лишь воспроизвести мифическое событие, только оно заслуживает внимания, так как только оно является Творением. Именно первичный миф призван хранить истинную историю — историю положения человека в мире; именно в мифах следует искать и находить принципы и парадигмы всякого поведения.

---

[19] См.: *Jensen A. E.* Das religiose Weltbild einer frühen Kultur. Stuttgart, 1948. Термин *dema* был заимствован Енсеном у Маринд-аним в Новой Гвинее. Ср. также: *Eliade M.* Aspects... P. 129 sq.

На этой же стадии развития цивилизации мы обнаруживаем ритуальный каннибализм. Как представляется, каннибал больше всего заботился о том, чтобы быть некоей метафизической сущностью. Он не мог забыть того, что произошло *in illo tempore*. Фольхардт и Енсен достаточно ясно показали это: когда по случаю празднеств забивали и поедали свиней или когда съедались первые плоды урожая корнеплодов, происходило таинство: *божественная плоть вкушалась так, как это происходило во времена пиршеств каннибалов*. Жертвование свиней, охота за головами, каннибализм символически связаны со сбором урожая корнеплодов или кокосовых орехов. Заслугой Фольхардта[20] является то, что он сумел вскрыть наряду с религиозным значением антропофагии ту ответственность, которую принимал на себя перед человечеством каннибал. Растение, употребляемое в пищу, не дано природой. Оно является результатом убийства, ведь именно таким способом оно было сотворено на заре времен. Охота за головами, человеческие жертвоприношения, каннибализм — все это допускалось, чтобы обеспечить жизнь растений. Фольхардт справедливо утверждал, что каннибал принимает на себя ответственность в мире, что каннибализм — это не естественное поведение «примитивного» человека (впрочем, он не относится к самым древним временам цивилизации), это поведение культовое, основанное на религиозном ви́дении жизни. Чтобы сохранился растительный мир, человек должен убивать и быть убитым; он должен, кроме того, выполнять свою детородную функцию, доходя при этом до самых крайних форм — оргий. В одной абиссинской песне провозглашается: «Та, что не рожала, да родит; тот, кто не убивал, да убьет!» Это лишь иная форма выражения идеи о том, что оба пола приговорены выполнять предначертания своих судеб.

Высказывая свое суждение о каннибализме, никогда не нужно забывать, что он введен сверхъестественными существами, которые установили его для того, чтобы позволить людям взять на себя ответственность за Космос, чтобы сделать их способными следить за непрерывностью растительной жизни. Следовательно, речь идет об ответственности религиозного порядка. Каннибалы ютото утверждают: «Наши традиции всегда живут с нами, даже если мы не танцуем; ведь мы работаем только для того, чтобы иметь возможность танцевать». Танцы же есть не что иное, как воспроизведение всех мифических событий, в том числе и первого убийства, за которым следовала антропофагия.

Мы вспомнили этот пример, чтобы показать, что у первобытных людей, равно как и в древних западных цивилизациях, *imitatio dei* далеко не всегда представлялось идиллическим и предполагало страшную ответственность перед человечеством. Определяя какое-либо общество как дикарское, нельзя упускать из виду, что даже самые варварские акты, самые отталкивающие поступки имели свои сверхчеловеческие,

[20] См.: *Volhardt E.* Kannibalismus. Stuttgart, 1939. Ср.: *Eliade M.* Mythes, rêves et mystères. Gallimard, 1957. P. 37 sq.

божественные образцы. Здесь мы сталкиваемся с иной проблемой, а именно с вопросом, почему, в результате каких искажений и недопонимания некоторые религиозные акты были извращены и приобрели уродливые формы. Эта проблема выходит за пределы нашего исследования. Мы хотели бы лишь подчеркнуть, что религиозный человек стремился подражать своим богам и верил, что поступает именно так, даже тогда, когда предавался поступкам, граничащим с безумием, мерзостью, преступлением.

Священная История, история, историзм

Повторим еще раз: религиозному человеку известны два типа времени: мирское и священное. Мимолетная временна́я протяженность и череда вечностей, периодически восстанавливаемая во время празднеств, составляющих священный календарь. Литургическое Время календаря протекает в замкнутом круге: это космическое время года, освященное «деяниями богов». А так как самым грандиозным деянием божьим было Сотворение Мира, ознаменование космогонии играет важную роль во многих религиях. Новый год — это первый день Сотворения. Год — временно́е выражение Космоса. И когда проходит год, говорят: «Прошел Мир».

Каждый Новый год воспроизводит космогонию, вновь сотворяется Мир, при этом сотворяется и Время, оно регенерируется тем, что люди начинают сначала. А космогонический миф служит образцом для всякого Сотворения, построения и даже используется как ритуальное средство излечения больных. Повторяя в обрядах акт Сотворения, люди восстанавливают первичную полноту Мира. Больной выздоравливает, потому что он вновь начинает свою жизнь с нерастраченным запасом энергии.

Религиозный праздник — это воспроизведение в настоящем первичного события, какой-либо священной истории, действующими лицами которой были боги или полубожественные существа. А так как Священная История пересказывается в мифах, участники празднества становятся современниками богов и полубожественных существ. Они живут в первичном Времени, освященном присутствием и деяниями богов. Священный календарь периодически восстанавливает Время, так как в праздники обычное время как бы совмещается с *Временем Начала*, Временем «сильным» и «чистым». Религиозное понимание праздника, т. е. приобщения к священному, позволяет людям время от времени жить в присутствии богов. Отсюда и огромное значение мифов во всех домоисеевых религиях, ведь именно в мифах рассказывается о *gesta* богов, а эти *gesta* представляют собой образцы всякой деятельности человека. В той мере, в какой религиозный человек имитирует своих богов, он живет во *Времени Начала*, в мифическом Времени. Он «выходит» из мирского течения времени и погружается в «неподвижное» Время — в Вечность.

В связи с тем, что мифы составляют его Священную Историю, религиозный человек первобытных обществ не смел забывать их: воспроизводя мифы, он приближался к богам и приобщался к святости. Но ведь есть и трагические священные истории. И человек взваливает на себя огромную ответственность перед самим собой и перед природой, воспроизводя в определенные периоды эти истории.

Ритуальный каннибализм — это следствие одной из таких трагических религиозных концепций.

Подводя итог сказанному, отметим следующее: воспроизведением своих мифов религиозный человек желает приблизиться к богам и приобщиться к *Бытию*; имитация божественных образцов объясняет как его стремление к святости, так и его онтологическую ностальгию.

В первобытных и древних религиях вечное повторение божественных актов объясняется как *imitatio dei*. По священному календарю ежегодно повторяются те же празднества, знаменуются те же мифические события. Собственно говоря, священный календарь есть нечто вроде «вечного возврата» к ограниченному числу божественных актов, и это справедливо не только для первобытной, но и для всякой другой религии. Любой календарь празднеств представляет собой периодический возврат к одним и тем же первичным ситуациям и, как следствие, восстановление самого Священного Времени. Религиозному человеку воспроизведение в настоящем одних и тех же мифических событий придает великую надежду: каждое такое воспроизведение дает ему возможность преобразовать свое существование, уподобить его божественному образцу. Одним словом, для религиозного человека первобытных и древних обществ вечное повторение образцовых деяний и вечная встреча с мифическим *Временем Начала*, освященного богами, ни в коем случае не предполагают пессимистического взгляда на жизнь; напротив, именно благодаря этому вечному возврату к истокам священного и реального собственное существование представляется человеку защищенным от небытия и смерти.

Однако ситуация полностью меняется, если *смысл космической религиозности утрачивает ясность*. Именно так происходит в некоторых более развитых обществах, когда интеллектуальные элиты все более вырываются из границ традиционной религии. Периодическое освящение Космического Времени становится в этом случае бесполезным и ничего не значащим. Невозможно более достичь богов через космические ритмы. Религиозное значение повторения образцовых актов теряется. *А повторение, лишенное религиозного содержания, с необходимостью ведет к пессимистическому взгляду на существование*. Если цикличное Время не доносит более первичных событий, если оно не обнаруживает таинственного присутствия богов, *если оно десакрализовано*, оно начинает наводить ужас, так как предстает в виде вечно вращающегося вокруг своей оси и бесконечно повторяющегося круга.

Именно так и произошло в Индии, где доктрина космических циклов (*юга*) подверглась научному развитию. Полный цикл — *махаюга* —

включает 12 000 лет. Он завершается неким растворением — *пралая*, повторяющимся в более радикальной форме (*махапралая* — «Великое растворение») в конце тысячного цикла, так как схема-модель «Сотворение — разрушение — Сотворение и т. д.» воспроизводится до бесконечности. 12 000 лет одной *махаюги* расцениваются как божественные годы, каждый из которых длится 360 земных лет. Таким образом, 4 320 000 земных лет входят в один космический цикл. Тысяча *махаюг* составляют одну *кальпу* (форму), а четырнадцать *кальп* — одну *манвантару* (этот период назван так потому, что предполагается, что именно такую продолжительность имело правление одного Ману, мифического Предка — царя). Одна *кальпа* равна одному дню жизни Брахмы, а другая — одной ночи. Сто тысяч «лет» жизни Брахмы, т. е. 311 000 миллиардов человеческих лет, составляют жизнь Бога. Но и эта значительная продолжительность жизни Брахмы не исчерпывает Время, так как боги не вечны, и космические сотворения и разрушения сменяют друг друга *ad infinitum*[21].

Это истинно вечное возвращение, вечное повторение основополагающего ритма Космоса, его периодическое разрушение и воссоздание. В общем — это та же первобытная концепция «года — Космоса», только лишенная своего религиозного содержания. Следует отметить, что доктрина *юг* была разработана в недрах интеллектуальных элит и что даже если она и стала всеиндийской, не следует думать, что она открылась всем народам Индии с ее устрашающей стороны. В основном только религиозная и философская элиты чувствовали безысходность перед этим бесконечно повторяющимся цикличным Временем, так как это вечное возвращение предполагало для индийских мыслителей вечный возврат к существованию благодаря *карме*, универсальному закону причинности. С другой стороны, Время уподоблялось космической иллюзии (*майя*), а вечный возврат к жизни означал бесконечное продление страданий и угнетений. Единственной надеждой для религиозных и философских элит было невозвращение к жизни, устранение *кармы*, иными словами, окончательное освобождение (*мокша*), предполагающее вознесение из Космоса[22].

Миф о вечном возвращении был известен и в Греции. Там также философы более поздней эпохи довели до крайних пределов концепцию кругового Времени. Приведем прекрасное наблюдение А. Ш. Пюэша: «По известному платоновскому определению, время, определяющее и измеряющее обращение небесных сфер, есть подвижный образ неподвижной Вечности, которую оно имитирует, разворачиваясь по кругу. Следовательно, становление космоса в целом, а также развитие того

---

[21] См. с. 110 и сл. наст. изд., с. 161 и сл. наст. изд.

[22] Этого вознесения, впрочем, можно достичь, лишь воспользовавшись благоприятным моментом (*kshana*), что предполагает наличие чего-то подобного Священному Времени, которое позволит «выход из Времени»; см.: *Eliade M.* Images et Symboles. P. 105 sq.

мира зарождения и разложения, коим является наш мир, будут происходить по кругу или в определенной бесконечной последовательности циклов, в ходе которых одна и та же реальность образуется, разрушается и создается вновь в силу какого-то непреложного закона, каких-то неизменных чередований. При этом не только сохраняется та же сумма вещества — ничто не утрачивается, ничто не создается вновь, — но и, по предположению некоторых мыслителей поздней античности — пифагорейцев, стоиков, платоников, — на протяжении каждого из этих временны́х циклов, этих *aeva*[23], *эонов*, воспроизводятся те же ситуации, которые уже имели место в предшествующих циклах; они будут воспроизводиться и в последующих циклах, и так до бесконечности. Никакое событие не уникально, не происходит лишь единожды (например, осуждение и смерть Сократа), а проигрывается и будет проигрываться вечно: те же самые индивидуумы, что уже появлялись, появляются вновь и будут появляться в будущем с возвращением цикла на "круги своя". Космическая продолжительность — это повторение и *anakuklesis*, вечное возвращение»[24].

По сравнению с древними и древневосточными религиями, а также с мифологически-философскими концепциями о вечном возвращении, в том виде, в каком они были разработаны в Индии и в Греции, иудаизм вводит фундаментальное новшество. *Для иудаизма Время имело начало и будет иметь конец.* Идея цикличного Времени превзойдена. Яхве уже проявляется не в *Космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *времени историческом*, необратимом. Каждое новое проявление Яхве в истории сводится к какому-либо предшествовавшему проявлению. В падении Иерусалима нашел свое выражение гнев Яхве на свой народ, но это был вовсе не тот гнев, что обрушил Яхве на Самарию. Деяния Яхве — это его *личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл *лишь его народу*, тому народу, что был *избран* Яхве. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *теофанией*[25].

Христианство идет еще дальше в оценке *исторического времени, ввиду того, что бог воплотился, обрел исторически обусловленное человеческое существование.* История может быть освящена. *Illud tempus*, упоминаемый в Евангелии, это однозначно определенное историческое время — время, когда Понтий Пилат был правителем Иудеи, *но оно освящено присутствием Христа.* Современный христианин во время литургии приобщается к *illud tempus*, когда жил, претерпел смертные муки и вознесся Иисус, но ведь речь не идет о каком-то мифическом Времени, но о времени, когда Понтий Пилат правил Иудеей. И для христианина священный календарь бесконечно воспроизводит одни и те же события из

---

[23] Мн. число от лат. *aevum* — век, эпоха, вечность, пора.

[24] *Puech H.-Ch.* La Gnose et le Temps // Eranos-Jahrbuch. 1951. Vol. XX. P. 60–61.

[25] Ср.: с. 90 и сл. наст. изд. об оценке истории иудаизмом, особенно проповедниками.

жизни Христа, но они разворачивались в Истории, это уже не события, происходившие у *истока времен,* во *Время Начала* (с тем лишь небольшим отличием, что для христианина Время началось заново с рождением Христа, ведь Воплощение основывает новое положение человека в Космосе). Короче говоря, *История* открывается как некое новое измерение присутствия Бога в мире. *История* становится *Историей Священной*, такой, какой она понималась в первобытных и древних религиях, но только приобретает мифическую форму[26].

Христианство, таким образом, выливается не в какую-то *философию*, а в *теологию* истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение Иисуса Христа в историческую личность, имеет трансисторическую цель: *Спасение* человека.

Гегель подхватывает иудео-христианскую идеологию и применяет ее к универсальной Истории в целом: Всеобщий Разум *постоянно* проявляется в исторических событиях, и *только* в этих событиях. Таким образом История становится, *во всей ее полноте*, некоей теофанией: все, что произошло в Истории, должно было *произойти именно таким образом*, потому что Всеобщий Разум желал, чтобы было именно так. Это открывало путь различным формам исторической философии XX века. Здесь мы закончим наше разыскание, так как эти новые оценки Времени и Истории принадлежат уже истории философии. Однако следует добавить, что историцизм сложился как продукт разложения христианского учения, он придает решающее значение историческому событию (что является одной из исходных идей иудео-христианства), *но событию такому, каково оно есть*, т. е. лишая его возможности вскрыть некий сотериологический и трансисторический замысел[27].

В отношении концепций Времени, на которых останавливались те или иные исторические и экзистенциалистские философские системы, небезынтересно сделать одно замечание: несмотря на то, что время не мыслилось уже как «круг», оно обнаруживает в этих современных системах тот устрашающий аспект, который оно имело в индийских или греческих мифах о вечном возвращении. Будучи окончательно десакрализованным, время предстает как некая хрупкая мимолетная протяженность, неизбежно приводящая к смерти.

---

[26] О сложностях историзма см.: с. 114 и сл. наст. изд.

[27] Ср. с. 234 и сл. наст. изд.; *Eliade M.* Aspects... P. 199 sq.

Глава III

СВЯЩЕННОСТЬ ПРИРОДЫ И КОСМИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

Религиозному человеку природа никогда не представляется полностью естественной: она всегда имеет для него определенную религиозную значимость. И это вполне объяснимо, ведь Космос — это божественное Творение. Мир, выйдя из рук богов, оказался пропитанным святостью. Речь не идет только о священности, сообщенной богами, например священности, приданной какому-либо месту или объекту божественным присутствием. Боги сделали нечто большее: *они продемонстрировали различные виды священного в самой структуре Мира и космических феноменов*.

Мир предстает перед религиозным человеком таким образом, что позволяет обнаружить в нем множество самых разнообразных проявлений священного, а следовательно, и *Бытия*. Прежде всего, Мир *существует*, он *здесь*, он обладает определенной структурой: это не Хаос, а Космос, т. е. он предстает как нечто сотворенное, как божественное деяние. Это божественное творение постоянно сохраняет некоторую «прозрачность»; в нем сквозят самые разнообразные виды священного. Небо непосредственно, естественным образом, открывает бесконечные расстояния до Всевышнего Бога. Земля также «прозрачна»: она предстает как Всеобщая мать и кормилица. В космических ритмах проявляются порядок, гармония, постоянство, плодородие. Космос во всей своей полноте — это *реальный живой и священный организм*. Он обнаруживает разнообразие Бытия и святости. Таким образом, онтофания и иерофания сливаются в единое целое.

В этой главе мы попытаемся уяснить, как выглядит Мир в глазах религиозного человека и в первую очередь как священное обнаруживает себя через сами структуры Мира. Не следует забывать, что для религиозного человека «сверхъестественное» неразрывно связано с «естественным», что природа всегда выражает нечто, находящееся в высшей сфере. Как мы уже отмечали, священному камню поклоняются потому, что он *священный*, а не потому, что он *камень*; именно священность, *проявившаяся через образ бытия камня*, открывает его истинную сущность. Таким образом, мы не можем говорить здесь о «натуризме» или о «натуральной религии» в том смысле, какой придавали этим терминам в XIX веке, так как религиозному человеку через «естественные» аспекты Мира удается открыть сверхъестественное.

Священность Неба и небесные боги

Обычное созерцание небесного свода оказывается достаточным, чтобы приобщиться к религиозному опыту. Небо открывается нам во всей своей бесконечности и запредельности. Оно в полной мере предстает как *ganz andere* по сравнению с тем ничто, которое представляют собой человек и его окружение. Мы обнаруживаем эту запредельность, как только осознаем бесконечную высоту неба. «Очень высоко» тут же оказывается определением божественности. Недоступные человеку высшие сферы, звездные миры становятся для человека чем-то запредельным, некой Абсолютной Реальностью, Вечностью. Именно там живут боги, туда попадают некоторые избранники божьи посредством ритуала вознесения, туда, по некоторым религиозным учениям, поднимаются души усопших. «Очень высоко» — это недоступное обычному человеку расстояние, оно по праву принадлежит лишь сверхчеловеческим силам и существам. И тот, кто поднимается по ступеням жертвенника или восходит по ритуальной лестнице, ведущей в Небо, перестает на это время быть человеком: тем или иным образом он приобщается к сверхъестественному.

Речь не идет о какой-то логической рациональной операции. Традиционная категория «высоты», надземного, бесконечного открывается человеку в целом, как его разуму, так и душе. Такое осознание оказывается наиболее полным для человека: перед Небом человек открывает для себя безмерность божественного и свое собственное место в Космосе. Одной лишь *своей формой существования* Небо открывает человеку запредельность, силу, Вечность. *Его существование абсолютно, потому что оно высоко, бесконечно, вечно и могущественно.*

Именно в этом смысле следует понимать то, о чем мы говорили выше: боги демонстрируют различные виды священного в самой структуре Мира. Космос — образцовое Творение богов — устроен таким образом, что религиозное чувственное восприятие божественной запредельности стимулируется, вызывается самим существованием Неба. А так как Небо *существует* абсолютным образом, множество высших божеств первобытных народов получают имена, обозначающие высоту, небесный свод, метеорологические феномены; они могут также просто называться «Властителями Неба», «Жителями Неба».

Высшее божество народа маори зовут Ио, что означает «поднятый вверх, находящийся наверху». Уволуву — так зовется Высшее божество негров акпафу — означает «тот, что находится наверху, высшие сферы». У селькнамов архипелага Огненная Земля Бога зовут «Житель Неба», или «Тот, кто в Небе». Пулуга — Высшее божество андаманцев — обитает на Небе: его голос — гром, ветер — его дыханье, ураган — знак гнева; он поражает молнией тех, кто уклоняется от его повелений. Бог Неба народа йоруба с Невольничьего берега зовется Олорун, буквально: «Владелец Неба». Самодийцы поклоняются Нуму — богу, который живет в самом высоком Небе, его имя означает «Небо». У коряков

Высшее божество зовется «Один сверху», «Хозяин того, что наверху», «Тот, кто существует». Айны знают его как «Божественного Вождя Неба», «Небесного Бога», «Божественного Творца миров», но также как Камуи, что означает «Небо». Это перечисление может быть легко продолжено[1].

Добавим, что подобное встречается в религиях и более цивилизованных народов, тех, чья роль в истории весьма значительна. Монгольское наименование Бога — *Тэнгри* — означает «Небо». Китайское *Тянь* — это одновременно и «Небо» и «Бог Неба». Шумерский термин *дингир*, обозначавший божество, имел в своей основе значение первобытной небесной эпифании: «светлый, блестящий». Имя вавилонского бога Ану одновременно употреблялось для обозначения понятия «Небо». В индоевропейском слове *dieus* («Высшее божество») также наличествует связь как с небесной эпифанией, так и со священным (ср. санскр. *div*, «блестеть», «день»; *dyāuḥ* «небо», «день»; *Dyāuḥ* – индийский бог Неба). Зевс, Юпитер до сих пор хранят в своих именах воспоминания о небесной святости. Кельтское слово *Таранис* (от *таран* — гром), балтийское *Перкунас* (молния) и древнеславянское *Перун* (ср. пол. *piorun* — молния) особенно отчетливо показывают последующие трансформации богов Неба в богов Грозы[2].

Однако остережемся делать вывод о «натуризме». Небесный Бог не отождествляется с Небом. Именно Бог — творец всего Космоса в целом — сотворил и Небо, поэтому он зовется «Создатель», «Всемогущий», «Господин», «Вождь», «Отец» и т. п. Небесный Бог — это личность, а не небесная эпифания. Он лишь живет на Небе и проявляется в метеорологических феноменах: громе, молнии, грозе, метеоритах и т. п. Это означает, что некоторые привилегированные структуры Космоса — Небо, атмосфера — представляют собой любимые области Высшего существа; оно проявляет себя свойственным ему образом в *majestas* безграничности неба, в *tremendum* грозы.

Далекий бог

История Высших существ небесной структуры имеет первостепенное значение, если мы хотим понять историю религии человечества в целом. Разумеется, мы и не думаем представить ее здесь на нескольких страницах[3]. Однако мы полагали важным напомнить об одном факте, имеющем, на наш взгляд, первостепенное значение: Высшие существа небесной структуры постепенно исчезают из культов: они «отдаляются»

---

[1] См. примеры и библиографические ссылки в нашей работе: *Элиаде М.* Очерки... с. 50 и сл.

[2] Обо всем этом см.: там же. С. 88 и сл.

[3] Некоторые наброски такой истории читатель найдет в нашей книге, указанной выше. Но в первую очередь следует обратиться к книгам: *Pettazzoni R.* Dio. Roma, 1921; *Idem.* L'onniscienza di Dio. Turin, 1955; *Schmidt W.* Ursprung der Gottesidee. I–XII. Munster, 1926–1955.

от человека, уходят в Небо и становятся *dei otiosi*. Эти боги, создав Космос, дав человеку жизнь, чувствуют, можно сказать, нечто вроде усталости, как если бы великий промысел Сотворения исчерпал их ресурсы. Они укрываются в Небе, оставив на земле своего сына или какого-либо демиурга, на которых возлагается завершение или совершенствование Сотворения. Мало-помалу их место занимают другие божественные персонажи: мифические Предки, божьи матери, животворные боги и т. п. Бог Грозы сохраняет еще небесную структуру, но он уже не Высшее созидающее существо. Он лишь оплодотворитель Земли, а иногда лишь помощник своей Земли-Матери. Высшее существо небесной структуры сохраняет свое господствующее положение лишь в скотоводческих цивилизациях и приобретает положение единого Бога либо в монотеистических религиях (Яхве, Аллах), либо в религиях, тяготеющих к монотеизму (Ахура-Мазда).

Явление отдаления Высшего бога отмечается уже на первобытных уровнях цивилизации. У австралийских кулин Высшее божество Бунджил создал Вселенную, животных, деревья и самого человека, но затем, наделив своего сына властью на Земле, а свою дочь — на Небе, Бунджил ушел из мира. Он восседает на облаках с огромной саблей в руке. Пулуга, Высшее существо андаманцев, удалился, сотворив Мир и первого человека. Тайне удаления соответствует почти полное отсутствие культа: никакого жертвоприношения, никакой молитвы, никакого благодарственного молебна. Лишь некоторые религиозные обычаи сохраняют еще воспоминание о Пулуге, например «священное молчание» охотников, возвращающихся в деревню после удачной охоты.

«Небожитель», или «Тот, кто в небесах», у селькнамов Огненной Земли вечен, вездесущ, всемогущ. Он создатель, но Сотворение было завершено мифическими Предками, которые также были сотворены Высшим богом до того, как тот ушел в надзвездные дали. Сейчас Бог скрылся от людей, и ему безразличны дела в мире. Нет ни его образов, ни его жрецов. Ему адресуют молитвы лишь в случае болезни: «Ты, тот, кто наверху, не забирай мое дитя, оно еще так мало»[4]. Ему делаются приношения лишь во время непогоды.

То же самое происходит и у большинства африканских народов. Великий Небесный бог, Высшее существо, Всемогущий создатель, играет лишь весьма незначительную роль в религиозной жизни племени. Он слишком далек или слишком добр, чтобы нуждаться в каком-либо культе; о нем вспоминают лишь в самых крайних случаях. Так, Олорун — Властитель Неба — у народа йоруба, начав Сотворение Мира, поручил его завершение и управление им одному из низших богов — Обатала. После чего он окончательно устранился от земных и человеческих дел; и сейчас нет ни храмов, ни статуй, ни жрецов этого Высшего бога. *К нему, однако, обращаются как к последней надежде во время бедствий.*

---

[4] См.: *Gusinde M.* Das hochste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland // Festschrift W. Schmidt. Wien, 1928. S. 269–274.

Ушел в Небо и Ндиамби, Высшее божество народа гереро, оставив человечество на попечение низших богов. «Зачем нам приносить ему жертвы? — объясняет туземец. — Мы не должны его бояться, ведь в противоположность нашим духам умерших он не причиняет нам зла»[5]. Высшее существо племен тумбука слишком велико, чтобы интересоваться повседневными делами людей[6]. У народов Западной Африки, говорящих на языке чи, с богом Ньянкупоном та же ситуация: у него нет культа, ему воздаются почести лишь в очень редких случаях: страшный голод, эпидемии, свирепый ураган; тогда люди спрашивают, чем они обидели его. О своем Высшем существе Дзингбэ — Всеобщем отце — народ эве вспоминает лишь во время засухи: «О Небо, кому мы воздаем наши благодарения, велика засуха, пошли нам дождь, освежи Землю, верни благоденствие нашим полям!»[7] Удаленность и пассивность Высшего существа замечательно выражены в поговорке народа гирамо в Восточной Африке, которая так описывает их бога: «Милугу — бог наверху, а маны внизу!»[8] Банту говорят: «Бог, создав человека, более совсем не заботится о нем». Негрилло утверждают: «Бог отдалился от нас!»[9] А фанги, живущие в степях Экваториальной Африки, резюмируют свою религиозную философию следующей песней:

Бог (Нзаме) высоко, человек низко,
Бог есть бог, а человек — человек,
Каждый у себя, каждый дома[10].

Вряд ли нужно приводить еще примеры. Повсюду в первобытных религиях Небесное Высшее существо, кажется, потеряло *религиозную актуальность;* у него нет культа, а мифы показывают нам, как оно все дальше и дальше отдаляется от людей, до тех пор, пока не станет *deus otiosus*. О нем вспоминают, однако, и обращают к нему мольбы как к последней надежде, *если все действия, предпринятые в отношении других богов, богинь, предков или демонов, оказались тщетными.* Как говорят ораоны: «Мы испробовали все, но у нас есть еще Ты, чтобы нас спасти!» И жертвуют ему яичный белок, восклицая: «О, бог! Ты наш создатель! Сжалься над нами!»[11]

Религиозный опыт жизни

В удалении божьем на самом деле выражается всевозрастающее стремление человека к самостоятельным открытиям в области религии, культуры и экономики. По мере того как «примитивный» человек про-

[5] Ср.: *Frazer I.* The Worschip of Nature. Vol. I. London, 1926. P. 150 sq.
[6] Ibid. P. 185.
[7] *Spieth J.* Die Religion der Eweer. Göttingen; Leipzig, 1911. S. 46 sq.
[8] *Le Roy.* La Religion des primitifs. 7e ed. Paris, 1925. P. 184.
[9] *Trilles H.* Les pygmées de la forêt équatoriale. Paris, 1932. P. 74.
[10] Ibid. P. 77.
[11] *Frazer I.* Op. cit. P. 631.

являет больший интерес к иерофаниям жизни, обнаруживает священное в плодородии земли, увлекается более «конкретными» (более плотскими, даже оргиастическими) знаниями, он все дальше отходит от Небесного Всевышнего Бога. Открытие земледелия коренным образом преобразует не только экономический уклад жизни первобытного человека, но прежде всего его *экономику священного*. Другие религиозные силы начинают играть свою роль: сексуальность, плодородие, мифология женщины и Земли и т. п. Религиозный опыт становится более конкретным, более тесно связанным с жизнью. Великие богини-матери, сильные боги или гении плодородия оказываются значительно более динамичными и более доступными человеку, чем Бог-Создатель.

Но, как мы только что видели, в случае крайней опасности, когда все принятые меры оказывались напрасными, и особенно тогда, когда несчастье исходило от Неба: засуха, гроза, эпидемии, человек со своими мольбами вновь обращался к Высшему существу. Такое поведение характерно не только для первобытных народов. Возьмем древних евреев. Всякий раз, когда они переживали эпоху мира и относительного экономического процветания, они отдалялись от Яхве и сближались с Астартами и Ваалами соседних народов. И только исторические катастрофы заставляли их вновь поворачиваться к Богу Яхве. И тогда они звали Вечного и говорили: «Согрешили мы, ибо оставили Господа и стали служить Ваалам и Астартам; теперь избавь нас от руки врагов наших, окружающих нас, и мы будем служить Тебе» (*1 Цар.* 12: 10).

Древние евреи обращались к Яхве в периоды исторических катастроф, перед лицом исторической неизбежности уничтожения. Первобытные люди вспоминали о своих высших существах во время космических катастроф. Но смысл возвращения к Небесному Богу в обоих случаях одинаков: в критической ситуации, когда ставится под угрозу само существование человеческого коллектива, люди забывают о божествах, которые охраняют и вдохновляют их в обычных условиях повседневной жизни, и вновь обращаются к Высшему Богу. Внешне эта ситуация представляется парадоксальной: божества, заменившие у первобытных народов богов небесного происхождения, были, подобно Ваалам и Астартам древних евреев, божествами плодородия, изобилия, полноты жизни, короче, божествами, стимулирующими и наполняющими жизнь — как космическую жизнь растительного и животного мира, так и само человеческое существование. Внешне эти божества были сильными, *всемогущими*. Их религиозная значимость объясняется именно их силой, их неисчерпаемыми жизненными запасами, их плодовитостью.

И в то же время их поклонников, как первобытных людей, так и древних евреев, не покидало чувство, что все эти великие богини, все эти боги — покровители сельского хозяйства — были не в силах *спасти* их, охранить их жизнь в реальных критических ситуациях. Эти боги и богини могли лишь *воспроизводить* и *умножать* жизнь, более того, они были способны на это лишь в нормальные периоды. Божества, превосходно управляющие космическими ритмами, оказываются бессильны-

ми, когда речь идет о *спасении* Космоса или человеческого общества в момент крайней опасности (исторического кризиса у древних евреев).

Различные божества, заместившие Высшие существа, обладали наиболее *конкретными* и наиболее яркими возможностями — возможностями способствовать жизни. Но именно поэтому они не являются «специалистами» *зарождения*, они утратили наиболее тонкие, благородные, духовные способности *Богов-Создателей*. Открыв священность жизни, человек все больше и больше оказывается в плену собственного открытия: он отдается во власть жизненных иерофаний и отдаляется от священности, стоящей над его повседневными, непосредственными нуждами.

Незыблемость небесных символов

Отметим, однако, что даже тогда, когда в религиозной жизни небесные боги более не главенствуют, звездные области, небесная символика, мифы и обряды вознесения и т. п. *продолжают занимать центральное место в мифологии священного*. То, что «вверху», «верхнее» продолжает обнаруживать трансцендентное в любой религиозной системе. И если небо не фигурирует более в культе, затеряно где-то в мифологии, оно тем не менее присутствует в религиозной жизни посредством символики. Эта небесная символика пронизывает и поддерживает, в свою очередь, множество обрядов (вознесения, восхождения, посвящения, коронования и т. п.), мифов (о Космическом древе, о Космической горе, о цепи, соединяющей Землю и Небо, и т. п.), легенд (о чудесном полете и т. п.). Символика Центра Мироздания, о широчайшем распространении которой мы уже говорили, также иллюстрирует значимость небесной символики: именно в Центре осуществляется сообщение с Небом, что, в свою очередь, является идеальным образом трансцендентности.

Можно даже сказать, что сама структура Космоса сохраняет воспоминание о Высшем Небесном существе. Как если бы боги создали Мир таким образом, *что в нем не могло не отразиться их существование*, так как никакой мир невозможен без вертикального измерения и само это измерение уже наводит на мысль о Всевышнем.

Будучи буквально изгнанной из религиозной жизни, небесная священность остается жить в символизме. Религиозный символ продолжает оставаться неким посланием, даже если он и не *осознается* более во всей своей полноте, так как символ адресован человеческому существу в целом, а не только его разуму.

Структура водной символики

Прежде чем говорить о Земле, следует представить религиозные оценки Вод[12]. Мы делаем это по двум причинам. Во-первых, потому, что Воды существовали до Земли. Приведем по этому поводу библей-

[12] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 183 и сл.; см. также с. 209 и сл. наст. изд.

ское высказывание: «...и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою» (*Быт.* гл. I, 2). Во-вторых, анализируя религиозные оценки Вод, лучше понимаешь структуру и функцию символа. А ведь символика играет значительную роль в религиозной жизни человечества; благодаря символам Мир становится «прозрачным», способным показать Всевышнее.

Воды символизируют универсальную совокупность потенциально возможного; они есть *fons et origo*[13], хранилище всех возможностей существования; они предшествуют всякой форме и составляют *основу* всякого создания. Одним из символических образов создания является Остров, который внезапно возникает посреди волн. И напротив, погружение символизирует возврат к доформенному, в однообразный мир предсуществования. Всплытие повторяет космогонический акт проявления формы; погружение, напротив, равноценно разложению форм. Именно поэтому символика Вод предполагает в равной степени как смерть, так и возрождение. Контакт с водой всегда заключает в себе некое возрождение: во-первых, потому, что за разложением следует новое рождение, а во-вторых, потому, что погружение удобряет и множит жизненный потенциал. На антропологическом уровне водной космогонии соответствуют верования, утверждающие, что человечество зародилось в Водах. Потопу или периодическому погружению континентов (мифы, подобные мифу об Атлантиде) на человеческом уровне соответствует так называемая вторая смерть человека («сырость» и *leimon* ада и т. п.) или причащающая смерть через крещение. Но как в космологическом, так и в антропологическом планах погружение в Воды означает не окончательное угасание, а временное возвращение в область бесформенного, за которым следует сотворение новой жизни или нового человека, в зависимости от того, идет ли речь о космическом, биологическом или сотериологическом. По своей структуре потоп сопоставим с крещением, а поминальные возлияния с люстрациями новорожденных, а также с ритуальными весенними банями, приносящими здоровье и плодовитость.

В каких бы религиозных системах мы не сталкивались с Водами, они везде сохраняют одну и ту же функцию: разложения и разрушения форм, смывания грехов. Они предстают одновременно как очищающие и регенерирующие силы. Их судьба — предшествовать Сотворению и поглощать сотворенное, будучи не в силах преодолеть собственный образ существования, т. е. облечься в какие-либо *формы*. Воды не могут, не способны превзойти виртуальное, зародышное, латентное состояние. Все, что облечено в *форму*, проявляется над Водами и отрывается от Вод.

Здесь важно подчеркнуть одну деталь: священность Вод, а также структура космогоний и водных апокалипсисов *в полной мере смогли*

[13] Первопричина, первооснова (*лат.*).

проявиться лишь через водную символику, которая представляет собой единственную систему, способную связать между собой все частные проявления неисчислимых иерофаний[14]. Этот закон в конечном итоге является законом всякой символики: именно символическое *единство* придает значимость различным проявлениям иерофаний. Так, Воды смерти могут раскрывать свой глубокий смысл лишь тому, кому известна структура водной символики.

Образцовая история крещения

Отцы Церкви не преминули воспользоваться некоторыми дохристианскими и универсальными ценностями водной символики, они даже обогатили ее новыми значениями, относящимися к историческому существованию Христа. Для Тертуллиана (*De Baptismo*, III–V) первая вода — это «пристанище Святого Духа, который предпочитает ее другим элементам. Именно эта первая вода порождает все живое, и нет ничего удивительного в том, что при крещении воды вновь производят жизнь... Всякие воды благодаря преимущественному положению, свойственному им изначально и закрепленному за ними в древности, участвуют, таким образом, в таинстве нашего освящения, как только над нами будет произнесено призывание Бога. И едва прозвучит мольба к Богу, как с небес спускается Святой Дух. Он спускается на воду и освящает ее своим присутствием. А освященная таким образом вода приобретает силу освящать других... Воды, излечивающие болезни тела, оказываются теперь способными излечивать душу. Они приносили временное спасение, теперь они восстанавливают вечную жизнь...»

«Ветхий человек» умирает, погрузившись в воду, и вместо него рождается новое существо. Эта символика замечательно разъяснена Иоанном Хрисостомом (*Гомилии*, XXV, 2), говорившим о символической многозначности крещения. Он писал: «Оно означает смерть и погребение, жизнь и Воскресение... Когда мы погружаем голову в воду, как в гроб, ветхий человек уходит под воду, вода скрывает его всего, и когда мы выходим из воды, тотчас появляется новый человек».

Как видим, интерпретации Тертуллиана и Хрисостома прекрасно раскрывают структуру водной символики. *Однако в христианском понимании Вод появляются некоторые новые элементы, связанные с некой Историей, в данном случае со Священной Историей.* Прежде всего, великое значение крещения в том, что оно предполагает погружение в пропасть Вод для схватки с морским чудовищем. Это погружение имеет образец: вхождение Христа в Иордан, которое было в то же время и погружением в Воды смерти. Как пишет Кирилл Иерусалимский, «дракон Бегемот, по Иову, сидел в пучине и поглощал реку Иордан. И так

[14] См.: *Элиаде М.* Очерки... С. 183–202; *Он же.* Азиатская алхимия... С. 436 и сл.

как нужно было сразить головы дракона, Иисус, войдя в Воды, связал чудовище, чтобы мы могли наступать на скорпионов и змей»[15].

Затем возникает значение крещения как повторения потопа. По Юстину, Христос – это новый Ной, с победой вышедший из Вод и ставший вождем всех племен. Потоп обозначает как погружение в морские глубины, так и крещение. «Потоп – это, следовательно, некий образ, воспроизводимый крещением... Подобно Ною, который смело вошел в Море Смерти, поглотившее греховное человечество, и вышел из него, вновь крещаемый погружается в купель, чтобы сразиться с морским чудовищем в последнем бою и выйти из него победителем»[16].

Продолжая тему ритуала крещения, следует отметить, однако, что Христос уподобляется здесь и Адаму. Параллели между Адамом и Христом занимают значительное место уже в теологии ап. Павла. «Путем крещения, – утверждает Тертуллиан, – человек обретает подобие Бога» (*De Bapt.*, V). Для Кирилла «крещение – это не только очищение от грехов и милость усыновления, но еще и *antitypos* Страстей Христовых». Нагота при крещении тоже имеет и ритуальное и метафизическое значение: во время крещения человек, подобно Христу, сбрасывает с себя старые одежды порчи и греха, те одежды, в которые облачился Адам после грехопадения[17]. Это символизирует также возврат к первичной невинности, к условиям, в которых находился Адам до грехопадения.

«Восхитительно! – пишет Кирилл. – Вы стоите обнаженными на глазах у всех и не испытываете никакого стыда. И это потому, что вы храните в себе образ первого Адама, который, оставаясь обнаженным в раю, не ведал стыда»[18].

По этим нескольким текстам мы можем судить о смысле христианских инноваций: с одной стороны, Отцы искали соответствия между двумя Заветами, с другой стороны, они показывали, что Иисус в самом деле исполнил обещания, данные Богом израильскому народу. Однако важно обратить внимание на то, что *эти новые значения символики крещения не противоречат общераспространенной символике воды.* В самом деле, мы вновь обнаруживаем все те же символы: Ной и потоп имеют в качестве соответствия в многочисленных традиционных верованиях катаклизм, уничтожающий человечество (общество) за исключением одного-единственного человека, который становится мифическим Предком нового человечества. Воды Смерти проходят лейтмотивом через мифологии народов Древнего Востока, Азии и Океании. Вода – это самый совершенный способ убийства: она разлагает, разрушает всякую форму. И именно поэтому она изобилует зародышами Сотворения. Символика крещения отнюдь не является привилегией иудео-христиан-

---

[15] См.: *Daniélou J.* Bible... Paris, 1957. P. 59 sq.
[16] *Daniélou J.* Sacramentum... Paris, 1950. P. 65.
[17] *Daniélou J.* Bible... P. 61 sq.
[18] Ibid. P. 56 sq.

ской традиции. Ритуальная нагота олицетворяет целостность и полноту. В раю отсутствуют одежды, а следовательно, и «изношенность» (архетипический образ Времени). Всякая ритуальная нагота предполагает наличие некой вневременной модели, райского прообраза.

Чудовища, обитающие в пучинах вод, встречаются во многих традиционных верованиях: герои, «посвященные», опускаются на дно, чтобы сразиться с морскими чудовищами; это испытание типично посвятительское. Разумеется, в истории религий мы находим множество вариантов: иногда драконы охраняют некое сокровище, т. е. поддающийся восприятию образ священного, Абсолютной Реальности. В инициациях ритуальная победа над чудовищем-стражем равноценна обретению бессмертия[19]. Для христианина крещение — это таинство, так как оно было установлено Христом, но оно не утрачивает от этого и своего изначального ритуального смысла испытания (борьбы с чудовищем), символических смерти и Воскресения (рождения нового человека). Мы не утверждаем, что иудаизм или христианство заимствовали те или иные мифы или символы в религиях соседних народов; в этом нет необходимости: иудаизм опирается на всю первобытную историю и на всю длительную историю религий, где все эти понятия уже существовали.

Более того, даже не было необходимости, чтобы иудаизм сохранил или «вызвал к жизни» тот или иной символ во всей его полноте. Достаточно было того, чтобы какая-то группа образов строилась, пусть даже в достаточно смутной форме, с домоисеевых времен. Такие образы и символы оказывались способными вновь приобрести в любой момент острую религиозную актуальность.

Универсальность символов

Некоторые Отцы древней Церкви проявляли немалый интерес к соответствиям между символами христианства и символами, имеющими всеобщий характер. Обращаясь к тем, кто отрицал воскресение мертвых, Феофил Антиохийский обращал внимание на Божественные знаки (*tekhmeria*), данные нам в ощущении, которые заключены в великих космических ритмах: времена года, дни и ночи и т. п. «Разве нет Воскресения для посевов и плодов?» По Клименту Римскому, «день и ночь показывают нам Воскресение: ночь усыпляет, день пробуждает; день уходит, ночь приходит»[20].

Для апологетов христианства символы всегда таят в себе некий смысл: они *открывают* нам священное толкование космических ритмов. Откровения, привнесенные христианством, не разрушали дохри-

---

[19] Об этих мотивах в мифологии и ритуалах см.: *Элиаде М.* Очерки... С. 199 и сл., 273 и сл.

[20] Ср.: *Beirnaert L.* La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien // Eranos-Jahrbuch, 1949. Vol. 17. P. 275.

стианского значения символов: они лишь добавляли к ним новые смыслы. Конечно, для верующего эти новые значения затмевали все прочие: *только они* придавали значимость символу, превращая его в Откровение. Важным оказывается Воскресение Христа, а не знаки, которые можно было бы прочесть в космической жизни. Однако *эта переоценка была в некотором смысле обусловлена самой структурой символики;* можно сказать даже, что водный символ ожидал реализации своего глубокого значения в новых ценностях, привнесенных христианством.

Христианская вера основывается на некоем *историческом* откровении: именно воплощение Бога в исторические времена и придает значимость символам в глазах христианина. Но универсальная водная символика не была ни разрушена, ни растаскана на части вследствие исторических (иудео-христианских) трактований символа крещения. Иначе говоря, истории не удалось коренным образом изменить структуру древней символики. История последовательно прибавляет к ней новые значения, не нарушающие общей структуры символа.

Ситуация, которая только что была описана, станет более понятной, если мы примем во внимание тот факт, что для религиозного человека Мир всегда обладает сверхъестественной значимостью; в нем всегда обнаруживается какой-либо аспект священного. Любой фрагмент Космоса «прозрачен», в присущей ему форме существования проявляется какая-либо частная структура Бытия и, следовательно, сакральности. Не следует забывать, что для религиозного человека сакральность есть проявление Бытия во всей его полноте. Священные космические Откровения являются в некотором смысле первичными: они происходили в далеком прошлом человечества, и нововведения, привнесенные впоследствии историей, не смогли их сокрушить.

Terra Mater[21]

Один индейский проповедник — Смохалла, вождь племени уанапум, отказывался обрабатывать землю. Он полагал, что ранить, резать, разрывать, царапать «нашу общую мать», производя на ней сельскохозяйственные работы, есть великий грех. Он добавлял: «Вы требуете от меня, чтобы я обрабатывал землю? Но могу ли я взять нож и вонзить его в чрево своей матери? Ведь если я так поступлю, она никогда не примет в себя вновь мое мертвое тело. Вы требуете от меня, чтобы я взрыхлял почву и выгаскивал камни? Но могу ли я уродовать тело матери, добираясь до самых костей? Ведь если я так поступлю, я более не смогу войти в него, чтобы возродиться вновь. Вы требуете от меня, чтобы я косил траву, заготавливал сено, продавал его и обогащался подобно белому человеку? Но осмелюсь ли я повредить прическу моей матери?»[22].

---

[21] Мать-Земля (*лат.*).

[22] *Mooney J.* The Ghost-Dance religion and the Sioux Outbreak of 1890 // Annual Report of the Bureau of American Entology. Washington, 1896. Vol. XIV. № 2. P. 721, 724.

Эти слова были произнесены менее века тому назад, но они уходят далеко в глубь истории. Услышав их, мы ощущаем, как с несравненной свежестью и непроизвольностью пред нами возникает первичный образ Матери-Земли. Этот образ мы встречаем повсюду в самых различных формах и вариациях. Это и *Terra Mater*, или *Tellus Mater*[23], хорошо известная из средиземноморских религий, которая дает жизнь всему живому. «Я воспою Землю, — читаем мы в гомеровском *гимне Земле* (1 sq.), — всеобщую мать с прочным основанием, почтенную прабабку, вскормившую на своей почве все сущее... Именно тебе назначено давать жизнь смертным и забирать ее у них...» А в *Просительницах* (127—128) Эсхил прославляет Землю, которая «взращивает все живое, вскармливает его и вновь получает от него зародыш нового плода». Пророк Смохалла не говорит нам, каким образом люди рождаются от земной матери. Но некоторые мифы американских народов открывают нам, как все это происходило в Начале, *in illo tempore:* первые люди некоторое время жили в утробе их Матери, то есть в глубине Земли, в ее недрах. Там, в земных глубинах, они вели получеловеческую жизнь: они были чем-то вроде эмбрионов, еще не окончательно сформировавшихся существ. Во всяком случае, именно так утверждали индейцы лени ленапе, называемые иначе делаварами, обитавшие в прошлом на территории штата Пенсильвания. Согласно их мифологии, Создатель, приготовив людям все, чем они пользуются на земле до сих пор, тем не менее решил подержать их некоторое время в утробе их земной Матери, чтобы они смогли лучше развиться и дозреть. Другие мифы американских индейцев повествуют нам о стародавних временах, когда Мать-Земля порождала людей точно так же, как она рождает теперь кустарник и тростник[24].

Вынашивание и порождение Землей живых существ относится к общераспространенному верованию[25]. На многих языках человек называется «рожденный Землей». Люди верят, что дети приходят из недр земли, из гротов, пещер, расщелин или из прудов, родников, рек. В форме легенд, суеверий или просто метафор подобные верования еще сохранились и в Европе. В каждой области и почти каждом городе, в каждой деревне есть скала или родник, что «приносят» детей: это *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen*[26] и т. п. Даже современные европейцы испытывают смутное чувство мистического единства с родной землей. Это не что иное, как религиозный опыт.

Умирающие желают вернуться в лоно Матери-Земли и быть погребенными на родной стороне. «Ползи к Земле, твоей Матери!» — провозглашает *Ригведа* (X, XVIII, 10). «Ты, кто есть земля! Я кладу тебя в Зем-

[23] Мать-Земля (*лат.*).

[24] Ср.: *Eliade M.* Mythes, rêves... P. 210 sq.

[25] См.: *Dieterich A.* Mutter Erde. 3 ed. Leipzig; Berlin, 1925; *Nyberg B.* Kind und Erde. Helsinki, 1931; ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 229 и сл.

[26] Источник, приносящий детей; пруд, приносящий детей; источник мальчиков (*нем.*).

лю», — написано в *Атхарваведе* (XVIII, IV, 48). «Да вернутся вновь в Землю плоть и кости», — провозглашают китайцы во время погребальных церемоний. А эпитафии на надгробиях древних римлян выдают их страх быть погребенными вдалеке от родных мест. Но еще чаще в них читается радость вновь соединиться с родной землей: *hic natus hic situs est* (CXLIX, V, 5595: «Здесь он рожден, здесь и погребен»); *hic situs est patrial* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703: «Туда, где был рожден, он возжелал вернуться»).

Humi positio: возложение ребенка на землю

Этот основополагающий опыт, согласно которому человеческая мать есть лишь воплощение Великой земной Матери, породил бесчисленное количество обычаев. Вспомним, например, обычай ритуального рождения на земле (*humi positio*), который в той или иной степени распространен во всем мире — от Австралии до Китая, от Африки до Южной Америки. У греков и римлян этот обычай исчез в историческом прошлом, но нет никаких сомнений, что он существовал в более древние времена: некоторые статуи изображают богинь рождения (Элетию, Дамию, Оксейю) на коленях, именно в той позе, в какой женщина рожает непосредственно на земле. В демотических египетских текстах выражение «сесть на землю» означает «рожать» или «рождение»[27].

Религиозный смысл этого обычая улавливается без труда: *вынашивание и разрешение от бремени представляют собой микрокосмические вариации образцового деяния, выполненного Землей;* женщина-мать всего лишь имитирует и повторяет этот первичный акт возникновения Жизни в чреве Земли. Следовательно, она должна находиться в прямом контакте с Великой Родительницей, чтобы та направляла ее в выполнении таинственного действа, коим является рождение новой жизни, чтобы получать от нее благоприятную энергию и найти у нее материнскую защиту.

Еще более распространен обычай возлагать новорожденного на землю. Он сохранился до наших дней в некоторых европейских странах. Как только ребенка обмоют и запеленают, его укладывают прямо на землю. Затем отец поднимает его (*de terra tollere*) в знак признания. В Древнем Китае умирающего подобно новорожденному укладывают на землю. Чтобы родиться или умереть, чтобы войти в семью живущих или в семью прародителей (и чтобы выйти из той и из другой), нужно преодолеть один общий порог — родную землю...

Когда укладывают на землю новорожденного или умирающего, только земле ведомо, действительно ли наступило рождение или смерть, можно ли считать их фактами свершившимися и обычными. Ритуал возложения на землю предполагает идею о сущностном единстве человека и Земли. В самом деле, эта идея воплощается в чувстве

[27] Ср.: библиогр. ссылки в кн.: *Eliade M.* Mythes, rêves... P. 221 sq.

привязанности к родным местам, которое, как мы могли заметить, является самым сильным из всех тех, что были свойственны китайцам в начале их истории; представления о тесной связи между страной и ее жителями — это верование столь глубокое, что оно смогло сохраниться как в религиозных институтах, так и в общественном праве[28].

Подобно тому, как укладывают на землю ребенка сразу после его рождения, чтобы истинная мать признала его и обеспечила ему божественную защиту, укладывают на землю, а иногда и закапывают детей и даже взрослых в случае болезни. *Этот ритуал имитирует новое рождение.* Символическое погребение, полное или частичное, обладает той же религиозно-магической значимостью, что и погружение в воду при крещении. Больной возрождается, т. е. рождается вновь. Процедура сохраняет ту же эффективность, если необходимо смыть тяжкий грех или излечить душевнобольного (психические заболевания представляют для человеческой общности ту же опасность, что и преступления или соматические болезни). Совершивший грех человек помещается в бочку либо в яму, вырытую в земле, и когда он вылезает оттуда, говорят, что он «родился вторично из утробы матери». Отсюда и скандинавское верование о том, что ведьма может быть спасена от вечного проклятия, если ее закопать живой в землю, сверху посеять семена и затем собрать урожай[29].

Посвящение заключает в себе ритуальные смерть и возрождение. Так, у многих первобытных народов неофита символически убивали, зарывали в землю и сверху покрывали листвой. Когда он поднимался из могилы, то считался уже *новым человеком*, так как был выношен вторично и *непосредственно космической Матерью.*

Женщина, Земля и плодородие

Таким образом, женщина мистически уподобляется Земле; вынашивание ребенка представляется как вариация на человеческом уровне плодородия земли. Любой религиозный опыт, связанный с плодородием и рождением, *имеет одну и ту же космическую структуру.*

Священная суть женщины находится в прямой зависимости от святости Земли. Детородная способность женщины имеет космическую модель: образец *Terra Mater,* Всеобщая *Genitrix*[30].

В некоторых религиях бытует представление о том, что Мать-Земля способна зачать сама, без помощи какого-либо праотца. Следы подобных древних представлений обнаруживаются еще и в мифах о партеногенезе средиземноморских богинь. У Гесиода Гея (Земля) выносила Урана, «существо, равное ей самой, способное накрыть ее всю» (*Те-*

---

[28] См.: *Granet M.* Le dépôt de l'enfant sur le sol // Revue Archéologique. 1922; *Idem.* Etudes sociologiques sur la Chine. Paris, 1953. P. 192 sq., 197 sq.

[29] См.: *Dieterich A.* Op. cit. S. 28 sq.; *Nyberg B.* Op. cit. S. 150.

[30] Родительница (*лат.*).

огония, 126 и сл.). Другие греческие богини также рождали без участия богов. В этом находит свое мифическое выражение представление о самодостаточности и плодородии Матери-Земли. Этим мифическим представлениям соответствуют верования о самопроизвольной способности женщины к деторождению и о ее религиозно-магических оккультных возможностях оказывать решающее воздействие на жизнь растений. Социальный и культурный феномен, известный под названием «матриархат», связан с открытием возможности культивирования съедобных растений, осуществлявшегося женщиной. Именно женщина первая начала выращивать растения, употребляемые в пищу. Вполне естественно, что она становится владычицей земель и урожаев. Религиозно-магический авторитет женщины и, как следствие, ее доминирующая роль в обществе имеют космическую модель: образ Матери-Земли. В других религиях космическое Сотворение или, по меньшей мере, его завершение является результатом некой иерогамии между богом-Небом и Матерью-Землей. Этот космогонический миф имеет довольно широкое распространение. Его можно встретить главным образом в Океании – от Индонезии до Микронезии, но также и в Азии, в Африке, в Северной и Южной Америке[31].

Как мы видели, космогонический миф – это самый что ни на есть совершенный миф-модель, он являет собой образец для поведения человеческих существ. Именно поэтому бракосочетание людей расценивается как подражание космической иерогамии. «Я – Небо, – провозглашает муж в *Брихадараньяка упанишаде* (VI, IV, 20). – Ты – Земля!» Уже в *Атхарваведе* (XIX, II, 71) муж и жена уподобляются Небу и Земле. Дидона празднует свою свадьбу с Энеем во время страшной бури (*Энеида*, IV, 165 и сл.), их брачный союз совпадает с союзом стихий; небо сжимает в объятиях свою супругу, ниспосылая необходимый для плодородия дождь. В Греции брачные ритуалы воспроизводили пример Зевса, тайно соединявшегося с Герой (Павсаний, II, XXXVI, 2). Как и следовало ожидать, божественный миф есть образцовая модель союза мужчины и женщины. Но есть и еще один аспект, который следует подчеркнуть: *космическая структура брачного ритуала* и сексуального поведения людей. Нерелигиозному человеку современных обществ трудно осознать этот *космический* и одновременно *священный* характер брачного союза. Но не следует забывать, что для религиозного человека архаических обществ Мир представляется наполненным посланиями[13*]. Иногда эти послания предстают в зашифрованном виде, но для того и существуют мифы, чтобы помочь человеку их расшифровать. Как мы уже имели возможность увидеть, человеческий опыт во всей своей полноте может быть уподоблен Космической Жизни. Следовательно,

---

[31] Ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 230 и сл. Уточним, однако, что несмотря на довольно широкое распространение, миф о космической иерогамии не имеет универсального характера; он не зафиксирован в наиболее архаических культурах (у народов Австралии, Огненной Земли, Арктики и т. п.).

он может быть освящен, ведь Космос — это высочайшее Творение богов.

Ритуальная оргия, призванная способствовать урожаю, также имеет божественный образец: иерогамию оплодотворяющего бога и Матери-Земли[32]. Плодородие в сельском хозяйстве стимулируется безграничным сексуальным разгулом. С определенной точки зрения оргия олицетворяет Хаос, царивший до Сотворения. Так, некоторые церемонии по случаю наступления Нового года, включают и оргиастические ритуалы; социальное смешение, разврат и сатурналии символизируют возврат к аморфному состоянию, которое предшествовало Сотворению Мира. Когда речь идет о каком-либо Сотворении по отношению к растительной жизни, этот космологически-ритуальный сценарий повторяется, так как новый урожай равноценен некоему новому Сотворению. Идея обновления, с которой мы встречались, рассматривая ритуалы празднования Нового года, когда речь шла одновременно об *обновлении* Времени и возрождении Мира, обнаруживается и в сценариях аграрных оргий. Здесь также оргия — это возврат в космическую Ночь, к доформенному, в Воды, для того чтобы обеспечить полное возрождение Жизни и, как следствие, плодородие земли и тучность урожаев.

Символика Мирового древа и культы растений

Как мы только что видели, мифы и ритуалы, посвященные Матери-Земле, выражают главным образом идеи плодородия и богатства. Речь идет, разумеется, о религиозных идеях, так как многочисленные аспекты универсальной плодовитости раскрывают в конечном итоге тайну деторождения, т. е. создания жизни. Однако для религиозного человека появление жизни — это центральная тайна Мира. Эта жизнь приходит откуда-то, не из этого мира, чтобы затем покинуть мир и уйти за его пределы, продолжиться загадочным образом где-то в неизвестном месте, недосягаемом для большинства живущих на Земле. Человеческая жизнь не ощущается как короткое появление во Времени, между двумя небытиями; ей предшествует досуществование, и за ней следует послесуществование. Об этих двух внеземных этапах человеческой жизни известно сравнительно мало, но известно по меньшей мере то, что они существуют. Для религиозного человека смерть не является окончательным завершением жизни: смерть лишь иная форма человеческого существования.

Все это, впрочем, зашифровано в космических ритмах, и нужно лишь уметь расшифровать то, что «вещает» Космос своими многочисленными способами бытия, чтобы понять тайну Жизни. Но одно представляется очевидным: Космос — это живой организм, который периодически обновляется. Тайна неисчерпаемого проявления Жизни связана с ритмическим обновлением Космоса. Поэтому Космос воображается

[32] Ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 306 и сл.

в виде гигантского дерева: способ существования Космоса, и в первую очередь его способность к бесконечному возрождению, символически уподобляется жизни дерева.

Уместно отметить тем не менее, что речь не идет о простом перенесении образа с микрокосмического уровня на уровень макрокосмоса. Будучи предметом природы, дерево не может раскрыть нам *всю полноту Космической Жизни*: на уровне мирского опыта способ его существования не покрывает способа существования Космоса во всей его полноте и сложности. На уровне мирского опыта растительная жизнь открывает лишь последовательность рождений и умираний. И только религиозное ви́дение Жизни позволяет расшифровать в ритме растительной жизни иные значения, и в первую очередь идеи возрождения, вечной молодости, здоровья, бессмертия. Религиозная идея *абсолютной реальности* символически выражена и множеством иных образов. Например, некоего «чудесного плода», который приносит одновременно и бессмертие, и всезнание, и всемогущество, т. е. плода, способного превратить человека в бога.

Образ дерева избран не только как символ Космоса, но и как способ выражения жизни, молодости, бессмертия, мудрости и знания. Наряду с Космическими деревьями, такими, как *Иггдрасиль* в германской мифологии, истории религии известны Деревья Жизни (например, в Месопотамии), Бессмертия (Азия, Ветхий Завет), Мудрости (Ветхий Завет), Молодости (Месопотамия, Индия, Иран) и т. п.[33]. Иначе говоря, дерево призвано выразить все то, что религиозный человек расценивает как *абсолютно реальное* и *священное*, т. е. то, что он знает о богах, о том, чем они обладают как боги и что лишь очень редко становится доступно некоторым избранникам божьим — героям и полубогам.

Вспомним также мифы о поисках бессмертия или вечной молодости. Мы видим, что и в них на первый план выведено дерево с золотыми плодами или чудесной листвой. Это дерево растет за тридевять земель (на самом деле в другом мире), его охраняют какие-то чудовища (грифы, драконы, змеи). Чтобы сорвать чудесные плоды, нужно сразиться с чудовищем и убить его, иначе говоря, *выдержать некое испытание, являющееся посвящением в герои*: победитель «путем насилия» приобретает сверхчеловеческие, чуть ли не божественные свойства вечной молодости, непобедимости и всемогущества.

Эти символы Космического Древа Бессмертия или Познания с наибольшей силой и ясностью выражают то ве́ликое значение, какое придается религией растительности. Иначе говоря, священное дерево или священные растения обнаруживают некую структуру, не проявляющуюся у других конкретных типов растений. Как мы уже отмечали, именно священность раскрывает самые глубинные структуры Мира. Космос предстает в виде «шифра» только тогда, когда его наблюдают с позиций религии. Только религиозному человеку ритмы растительного

[33] Ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 251 и сл.

мира открывают таинства жизни и сотворения, обновления, вечной молодости и бессмертия. Можно даже сказать, что все деревья и растения, расцениваемые как священные (например, кустарник *ашваттха* в Индии), обязаны своим особым положением тому, что они воплощают архетип, идеальный образ растительности в целом. С другой стороны, именно религиозная значимость растений заставляет людей выращивать их, ухаживать за ними. Как отмечают некоторые авторы, все растения, выращиваемые сегодня, первоначально считались священными[34].

То, что мы называем любовью к растениям (например, когда весной растения пробуждаются от сна), восходит не к мирскому «натуралистическому» опыту. Напротив, в этом проявляется религиозный опыт возобновления (нового начала, нового Сотворения) Мира, который и позволяет расценивать весну как воскрешение Природы. И в основе той значимости, какая придается религией весне, лежит таинство периодического возрождения Космоса. Впрочем, в поклонении растениям важен зачастую не сам природный феномен весны и появления растительности, а *знак*, предвещающий космическую тайну. Вспомним об одном весеннем обряде: группы молодых людей обходят дома в деревне и *показывают* какую-нибудь зеленую ветвь, букетик цветов, птицу[35]. Это знак *неотвратимого воскрешения растительной жизни*, свидетельство того, что таинство свершилось, что весна вот-вот наступит. Большинство подобных обрядов совершаются *до того*, как проявляется «природный феномен» весны.

Десакрализация Природы

Напомним еще раз: для религиозного человека природа никогда не бывает только чем-то природным. Опыт познания природы, полностью исключающий ее священность, начался сравнительно недавно. Причем он доступен лишь незначительной части современных людей. В первую очередь ученым. Для всех остальных природа еще представляет и очарование, и таинство, и величие, и в этом можно обнаружить следы прежних религиозных ценностей. Пожалуй, нет современного человека, пусть даже самого антирелигиозного, который остался бы бесчувственным к прелестям природы. И речь не идет лишь о придаваемой природе эстетической, спортивной или гигиенической значимости. Кроме всего этого, человек испытывает некое смутное, не поддающееся определению чувство, в котором можно еще уловить воспоминание об утратившем свою силу религиозном опыте.

Интересно показать на конкретном примере, как происходит изменение и разрушение религиозных ценностей, связанных с природой. Мы старались найти такой пример в Китае, и вот почему: во-первых, в

[34] См.: *Haudricourt A. G., Héain L.* L'Homme et les plantes cultivées. Paris, 1946. P. 90.
[35] Ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 301 и сл.

Китае, как и на Западе, лишение природы священных свойств — дело образованного меньшинства; во-вторых, в Китае и на всем Дальнем Востоке этот процесс никогда не доводился до крайней степени. Там эстетическое созерцание природы еще сохраняет даже для наиболее скептически настроенных образованных людей некую религиозную значимость.

Известно, что начиная с XVII века в среде китайской интеллигенции стало модным устраивать мини-сады в больших плоских сосудах[36]. В этих вазонах, наполненных водой, в центре возвышались скалы с карликовыми деревьями, цветами, а часто и миниатюрными макетами домов, пагод, мостов, с фигурками людей. Скалы назывались «Горой в миниатюре» на аннамском языке и «Искусственной горой» на сино-аннамском. Заметим, что сами названия уже свидетельствуют о некоем космологическом значении: мы ведь видели, что гора — символ Вселенной.

Но эти миниатюрные сады, ставшие предметом особой любви эстетов, имели давнюю историю, даже предысторию, в которой отчетливо просматривается глубоко религиозное восприятие мира. Предшественниками этих садов были сосуды, наполненные ароматизированной водой, символизировавшей море, а высокая крышка сосуда изображала гору. *Космическая структура этих предметов очевидна.* В них просматривается и мистический элемент: Гора посреди моря символизирует Остров Счастья, нечто подобное раю, где живут бессмертные тайпины. Речь идет, таким образом, о каком-то отдельном мире, мире в миниатюре; его устраивают у себя дома, чтобы приобщиться к его мистическим силам, представленным в концентрированном виде, чтобы *путем медитаций войти в гармонию с этим миром.* Гора была пронизана гротами; следует отметить, что символика гротов играет важную роль в сооружении мини-садов. Гроты — это тайные уединения, пристанища бессмертных тайпинов, места инициаций. Они представляют собой райский мир, и именно поэтому вход туда затруднен (символика «узкого входа», к которой мы вернемся в следующей главе).

Но весь этот комплекс (вода, дерево, гора, грот), игравший столь значительную роль в религии тайпинов, есть лишь развитие еще более древней религиозной идеи о совершенном уголке; совершенном потому, что, во-первых, в нем есть взаимодополняющее сочетание: гора и водное пространство, а во-вторых, это место *уединенное.* Этот уголок совершенен еще и потому, что представляет в миниатюре одновременно и мир, и рай — источник блаженства и Страну бессмертия. Однако совершенный пейзаж — гора и водное пространство — это не что иное, как святое место тех незапамятных времен, когда в Китае каждую весну юноши и девушки встречались, чтобы петь по очереди ритуальные песни и устраивать любовные поединки. Можно попробовать восстано-

[36] Нижеследующее ср.: *Stein R.* Jardins en miniature d'Exrtême-Orient // Bulletin de l'Ecole française d'Exrtême-Orient. 1943. Vol. 42. P. 26 sq., et passim.

вить последовательное развитие значений этого первичного святого места. В самые давние времена это было некое особо чтимое место, закрытый освященный мир, где юноши и девушки периодически собирались, чтобы приблизиться к таинствам жизни и космического плодородия. Тайпины заимствовали эту древнюю космологическую схему — гора и водное пространство — и развернули ее в более полный комплекс (гора, вода, грот, дерево), но реализовали в самом малом масштабе: они создали в миниатюре райскую Вселенную, наделенную мистическими силами благодаря ее отстраненности от мирского бытия. Тайпины собирались у этого «уголка» и погружались в медитацию.

Святость замкнутого мира еще различима и в закрывающихся крышкой сосудах с ароматизированной водой, символизировавших море и Остров Счастья. Этот комплекс также служил для медитаций, равно как и миниатюрные сады в начальный период, до того, как мода интеллигенции XVII века превратила их в «предмет искусства».

Заметим, однако, что в этом примере мы так и не увидели полного разрушения сакральности мира, так как на Дальнем Востоке то, что называют «эстетическим чувством», хранит еще даже в среде образованных людей некоторую религиозную значимость. Но пример с миниатюрными садами показывает нам, в каком направлении и какими средствами разрушается сакральность мира. Достаточно вспомнить, во что превратилось подобное эстетическое чувство в современном обществе, чтобы понять, как опыт космической святости может разжижиться и видоизмениться, в конце концов став чувством, свойственным только человеку: таково, например, искусство для искусства.

Другие космические иерофании

Необходимость ограничить наши рассуждения известными пределами вынудила нас остановиться лишь на отдельных аспектах сакральности природы. Нам пришлось обойти молчанием значительное число космических иерофаний. Так, мы не смогли рассказать ни о символах и культах Солнца и Луны, ни о религиозных значениях камней, ни о религиозной роли животных и т. п. Каждая из этих групп космических иерофаний открывает нам особую структуру сакральности природы, или, точнее, особый аспект священного, выраженный толкованием одного из специфических способов существования в Космосе. Достаточно, например, проанализировать ценностные значения, приписываемые религией камням, чтобы понять, что могут *показать* человеку камни, *расцениваемые как иерофании*: они олицетворяют мощь, твердость и постоянство. Иерофания камня — это некая абсолютная онтофания: прежде всего, камень *существует*, он всегда равен самому себе и неизменен, камень *поражает* человека тем, что есть в нем абсолютного; *поражает* и открывает ему по аналогии несокрушимость и абсолютный характер Бытия. Понятый благодаря религиозному опыту специфический образ существования камня открывает человеку, что такое *абсо-*

лютное существование за пределами Времени, не подвластное изменениям[37].

Беглый анализ многочисленных значений, придаваемых религией Луне, также показывает нам, что смог вычитать человек в лунных ритмах. Благодаря фазам Луны, т. е. ее рождению, смерти и воскрешению, люди осознали как собственный способ существования в Космосе, так и возможности выжить и возродиться. Благодаря лунной символике религиозный человек сумел свести воедино обширные группы фактов, не имеющих между собой видимой связи, и в конечном итоге смог объединить их в единую систему. Вероятно, религиозная оценка лунных ритмов сделала возможными первые антропокосмические выводы первобытных людей. Благодаря лунной символике люди смогли сопоставить и объединить такие разнородные факты, как рождение, рост, смерть, воскресение; воды, растения, женщина, плодородие, бессмертие; космическая тьма, жизнь до рождения, загробная жизнь, за которой следует возрождение, подобное лунному («свет, выходящий из тьмы»); ткачество, символ «нити Жизни», судьба, категория Времени, смерть и т. п. В общем, большинство идей о цикличности, дуализме, полярности, оппозиции, конфликте, а также о примирении противоречий, о *coincidentia oppositorum* были либо открыты, либо уточнены благодаря лунной символике. Можно говорить даже о метафизике Луны как о стройной системе истин, о специфическом способе бытия живых существ, всего того, что принимает участие в Жизни Космоса, т. е. о становлении, росте, умалении, смерти и воскресении. Не следует забывать: Луна открывает религиозному человеку не только то, что Смерть неотделима от Жизни, но также, и в первую очередь, то, что *Смерть не окончательна, за ней всегда следует новое рождение*[38].

Луна имеет большое религиозное значение для понимания становления Космоса, она также примиряет человека со смертью. Напротив, Солнце открывает иной способ существования: оно не участвует в становлении. Находясь постоянно в движении, оно остается неизменным, всегда имеет одну и ту же форму. Солнечные иерофании воплощают религиозные ценности самостоятельности и силы, власти и разума. Именно поэтому в некоторых культурах мы наблюдаем процесс соляризации Высших существ. Как мы уже видели, небесные боги постепенно исчезают из религиозной жизни. Но в некоторых случаях их структура еще сохраняется в образах солнечных богов, особенно в высокоразвитых цивилизациях, сыгравших значительную роль в мировой истории (Египет, эллинистический Восток, Мексика).

Множество героических мифологий имеют солнечную структуру. Герой уподобляется Солнцу. Подобно Солнцу, он сражается с тьмой, спускается в Царство Смерти и выходит оттуда победителем. И здесь, как и в лунных мифологиях, тьма — это не один из способов существо-

[37] О священности камней ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 208–228.
[38] Там же. С. 168–180.

вания Божества, напротив, она символизирует то, что *не есть* Бог, т. е. абсолютного Противника. Тьма не расценивается более как необходимый этап Космической Жизни; в свете солнечной религии тьма противопоставлена жизни, формам и разуму. Световые эпифании солнечных богов становятся в некоторых культурах знаком разума. В конечном итоге дело доходит до отождествления *Солнца и разума* до такой степени, что солнечные и синкретические теологии последнего периода античности преобразуются в рационалистические философские системы: Солнце объявляется Мировым Разумом, а Макробий узнает в Солнце всех богов греко-восточного мира от Аполлона и Юпитера до Осириса, Го́ра и Адониса (*Сатурналии*, I, X – XVII, XIII). В трактате о *Царе-Солнце* императора Юлиана, а также и *Гимне Солнцу* Прокла солнечные иерофании уступают место *идеям*, а религиозность в результате этого долгого пути к рационализму почти полностью исчезает[39].

Разрушение сакральности солнечных иерофаний – лишь одно звено в общей цепи аналогичных процессов, благодаря которым весь Космос лишается религиозного содержания. Но, как мы уже отмечали, окончательное обмирщение природы происходит в умах лишь очень небольшой части современного человечества, лишь у тех, кто полностью утратил религиозное мировосприятие. Христианство смогло внести глубокие коренные изменения в религиозные оценки Космоса и Жизни, но не отбросило их. И Космическая Жизнь во всей ее полноте еще ощущается как некий божественный шифр. Свидетельством тому могут служить следующие слова, принадлежащие христианскому писателю Леону Блуа:[14*] «Даже если речь идет о жизни людей, животных или растений, это во всех случаях Жизнь, и когда приходит та минута, тот неуловимый миг, что называется смертью, он всегда равнозначен смерти Христа, идет ли речь о дереве или о человеке»[40].

[39] См. об этом: *Элиаде М.* Очерки... С. 127–150.
[40] *Blois L.* Le Mendiant ingrat. Vol. II. P. 196.

Глава IV

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ И ОСВЯЩЕННАЯ ЖИЗНЬ

Существование, открытое Миру

Конечная цель историка религий – понять и объяснить другим поведение *homo religiosus*, характер его мышления. И это далеко не всегда легко. В современном мире религия как форма жизни и *Weltanschauung*[1] смешивается с христианством. В лучшем случае образованный западный человек, предприняв некоторые усилия, может познакомиться с религиозным мировоззрением классической античности, а также с некоторыми великими восточными религиями, такими как иудейство, конфуцианство или буддизм. Но даже такое весьма похвальное усилие в расширении горизонта религиозных познаний не поведет его слишком далеко. Даже знакомясь с Грецией, Индией и Китаем, западный интеллектуал не выйдет за сферу сложных и разработанных религий, располагающих обширной письменной священной литературой. Изучить часть этой священной литературы, ознакомиться с некоторыми теологиями и мифологиями классического мира или Востока еще недостаточно для того, чтобы проникнуть в мыслительную вселенную *homo religiosus*. На этих мифологических и теологических системах лежит печать длительной работы, проводившейся над ними разными образованными людьми. Даже в тех случаях, когда они не являются в буквальном смысле книжными религиями, подобными иудейству, зороастризму, христианству, исламу, они имеют свои священные писания (Индия, Китай) или, по меньшей мере, испытали на себе воздействие авторитетных авторов (например, Гомера в Греции).

Для того чтобы выйти в более широкое религиозное русло, полезно было бы познакомиться с фольклором европейских народов; в их верованиях, обычаях, отношении к жизни и смерти еще сквозит множество древних религиозных ситуаций. Изучив современные европейские аграрные общества, можно понять религиозный мир земледельцев эпохи неолита. В большинстве случаев обычаи и верования европейских крестьян дают представление о более древней культуре, чем та, что мы обнаруживали в мифологии Древней Греции[2]. Действительно, большинство сельских жителей Европы были обращены в христианскую веру более тысячи лет тому назад. Но они сумели включить в христи-

---

[1] Мировоззрение (*нем.*).

[2] См., напр.: *Schmidt L.* Gestaltheiligkeit in bauerlichen Arbeitsmythos. Vienne, 1952.

анство значительную часть своего дохристианского религиозного наследия, дошедшего со времен глубокой древности. Было бы неточным полагать, что европейские крестьяне в силу этих причин не являются христианами. Однако следует признать, что их религиозность не сводится лишь к историческим формам христианства; она сохраняет какую-то космическую структуру, почти полностью отсутствующую в опыте христиан-горожан. Можно говорить о некоем первичном, доисторическом христианстве. Обращаясь в христианство, европейские крестьяне включили в это новое верование космическую религию, которую они хранили с доисторических времен.

Но перед историком религий, стремящимся понять и объяснить всю совокупность бытийных ситуаций *homo religiosus* в целом, стоит более сложная проблема. Ведь человеческое общество не втиснешь в рамки земледельческих цивилизаций: это и настоящее первобытное общество, и пастухи-кочевники, и охотники, и народы, находящиеся еще на стадии охоты и собирательства. Чтобы постичь мыслительную вселенную *homo religiosus*, необходимо принять во внимание прежде всего мышление людей первобытных обществ. Однако их религиозное поведение представляется нам сегодня эксцентричным, если не откровенно отталкивающим. Во всяком случае, понять его довольно трудно. Но для того чтобы понять чуждую нам мыслительную вселенную, нет иного пути, как попытаться проникнуть *внутрь нее*, в самый центр, и уже оттуда выйти ко всем тем ценностям, которыми она оперирует.

И как только мы поставим себя на место религиозного человека древнего мира, мы сразу осознáем, что *Мир существует потому, что был сотворен богами*, что само существование Мира о чем-то хочет рассказать, что Мир нельзя считать немым и непроницаемым, что он не есть нечто инертное, лишенное цели и смысла. Для религиозного человека Космос живет и говорит. Самая жизнь Космоса уже есть доказательство его святости, так как он был создан богами, и боги являются человеку через Космическую Жизнь.

Именно поэтому на определенной стадии развития цивилизации человек начинает осознавать себя как микрокосм. Он — часть сотворенного богами; иначе говоря, он обнаруживает в себе то святое начало, которое он приписывает Космосу. Из этого следует, что его жизнь аналогична Космической Жизни, которая, в свою очередь, становится прообразом человеческого существования.

Вот несколько примеров. Мы уже видели, что бракосочетание расценивается как иерогамия Неба и Земли. Но у земледельцев отождествление Земли и Женщины еще более сложно. Женщина олицетворяет ниву, семена — *semen virile*[3], а сельскохозяйственные работы — супружеское совокупление. «Эта женщина — как земля: засевайте ее семенами, мужчины», — гласит *Атхарваведа* (XIV, II, 14). «Ваши жены — это ваши

[3] Мужское семя (*лат.*).

поля», – говорит *Коран* (2: 225). Бесплодная царица стенает: «Я подобна полю, на котором ничего не растет!» И напротив, в одном из гимнов XII века Дева Мария прославляется как *terra non arabilis quae fructum parturit*[4].

Попытаемся понять бытийную ситуацию того, для кого все эти уподобления не просто *идеи*, а *пережитый* опыт. Очевидно, что для него жизнь имеет еще одно измерение: она присуща не только человеку, она еще и космична, так как имеет надчеловеческую структуру. Ее можно определить как «открытое существование», ведь она не ограничена только человеческим способом бытия. (Впрочем, известно, что первобытный человек нередко переносит собственную модель в надчеловеческую плоскость.) Существование *homo religiosus*, особенно в первобытном обществе, открыто в Мир; в своей жизни религиозный человек никогда не бывает одинок, в нем живет часть Мира. Но мы не согласны с Гегелем, что первобытный человек «еще зарыт в Природу», еще не осознал себя как нечто отдельное от природы, как самого себя. Индус, обнимающий жену[15*] и провозглашающий при этом, что она – Земля, а он – Небо, полностью осознает человеческую сущность, как свою собственную, так и жены. Земледелец Австралии и Азии, называющий одной морфемой и фаллос и лопату, уподобляющий, как и другие земледельцы, зерна семян *semen virile*, прекрасно осознает, что лопата – это инструмент, который он смастерил сам, и что, обрабатывая поле, он совершает работу, предполагающую определенную гамму технических знаний. Иначе говоря, космическая символика *добавляет* новое значение какому-либо предмету или действию, не посягая, однако, на их собственную непосредственную значимость. Существование, открытое в Мир, – это не неосознанное бытие, зарытое в Природу. Открытость в Мир делает религиозного человека способным познать себя, познавая Мир, и это познание ему дорого, потому что оно религиозно, потому что касается Бытия.

Освящение жизни

Только что приведенный пример помогает нам понять перспективу, в которой находится человек первобытных обществ. Для него вся жизнь в целом может быть освящена. И хотя средства освящения многочисленны и многообразны, результат, как правило, всегда один: жизнь протекает в двух плоскостях – как человеческое существование и как составная часть надчеловеческой жизни, жизни Космоса и богов. Есть основание полагать, что в очень далеком прошлом все человеческие органы, все физиологические акты, все жесты человека имели религиозное значение. Это вполне допустимо, ведь все поступки человека были уже совершены *in illo tempore* богами или героями-основателями цивилизаций. Они не только внедрили определенные виды работ,

[4] Невспаханная земля, принесшая плод (*лат.*).

способы питания и любви, формы речевого общения и т. п., но даже жесты, которые, казалось бы, не имеют особого значения. В мифах австралийских караджери два героя-основателя цивилизации приняли особую позу, чтобы помочиться. И караджери до сих пор воспроизводят эту позу[5]. Нет смысла напоминать, что ничего подобного не происходит на уровне мирского опыта познания жизни. Для нерелигиозного человека весь жизненный опыт в сфере как секса, так и питания, труда и игры, лишен оттенка сакральности. Иначе говоря, все физиологические акты лишены духовной значимости и сведены, таким образом, к масштабу сугубо человеческих действий.

Помимо физиологических актов, расценивавшихся как действия, повторяющие божественные образцы, человеческие органы и их функции также приобретали религиозное значение и уподоблялись тем или иным космическим областям или явлениям. Мы уже рассматривали классический пример: уподобление женщины ниве или Матери-Земле, полового акта — иерогамии Неба и Земли и посеву.

Число подобных уподоблений человека Вселенной весьма значительно. Некоторые из них внедряются в наш разум как бы сами собой, например, уподобление глаза Солнцу или глаз Солнцу и Луне, плеши на затылке — полной Луне, дыхания — дуновению ветра, костей — камням, волос — траве и т. п.

Но в истории религии встречаются и иные уподобления, предполагающие более сложную символику, т. е. целую систему микро-макрокосмических соответствий[16*]. Таковы уподобления чрева или женского лона пещере, кишечника — лабиринтам, дыхания — ткачеству, вен и артерий — Солнцу и Луне, позвоночника — *Axis Mundi* и т. п. Разумеется, не все эти аналогии между частями человеческого тела и макрокосма обнаруживаются у первобытных народов. Некоторые системы соответствий человек — Вселенная получили полное развитие лишь в великих цивилизациях (Индия, Китай, Древний Ближний Восток, Центральная Америка). Тем не менее их истоки отмечаются уже и в первобытных цивилизациях, где мы встречаем чрезвычайно сложные системы антропокосмических уподоблений, свидетельствующие о неисчерпаемой способности человека к мудрствованиям. Взять хотя бы пример догонов — древнего народа, живущего на территории Французской Западной Африки[6].

Однако эти антропокосмические уподобления интересуют нас лишь постольку, поскольку они являются «шифрами» разных бытийных ситуаций. Мы говорили, что религиозный человек живет в открытом Мире и что, с другой стороны, его собственное бытие открыто в Мир. Это равносильно утверждению о том, что религиозный человек подвержен бесконечной серии опытов, которые могли бы быть определены как «космические». И эти опыты всегда имеют религиозный характер,

---

[5] Ср.: *Riddington R.* Koradjeri Initiation // Oceania. 1932–1933. Vol. 3. P. 46–87.

[6] См.: *Griaule M.* Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemmeli. Paris, 1948.

так как Мир — священен. Чтобы понять их, необходимо вспомнить, что основные физиологические функции способны стать таинствами. Ведь существует же ритуальное потребление пищи, при этом сама пища получает различное значение в разных цивилизациях и религиях: продукты питания либо признаются священными, либо расцениваются как дар божий или как принесение богами в жертву собственного тела (например, в Индии). Половая жизнь, как мы отмечали, также носит ритуальный характер, а следовательно, уподобляется как космическим явлениям (дождям, осеменению), так и божественным актам (иерогамии Неба и Земли). Иногда бракосочетание приобретает тройное значение: личностное, социальное и космическое. Например, у народа омаха деревня делится на две части, называемые соответственно «Небо» и «Земля». Браки возможны лишь между жителями разных половин селения, а каждый новый брак повторяет первичный *hieros gamos*[7] — союз между Землей и Небом[8].

Такие антропокосмические уподобления, и в первую очередь последовательное освящение физиологической жизни, сохранили жизненность даже в высокоразвитых религиях. Ограничимся одним лишь примером: брачным союзом как ритуалом. Вспомним, какой высокий авторитет приобретает этот союз в индийском тантризме.

Пример Индии блестяще показывает нам, как какой-либо психологический акт может превращаться в ритуал и как, пережив эпоху ритуалов, тот же акт приобретает значение «мистической техники».

Вспомним восклицание мужа в *Брихадараньяка упанишаде*: «Я — Небо, Ты — Земля!» Эти слова произносятся вслед за тем, как жена изобразит из себя ведический жертвенник (VI, IV, 3). В тантризме же женщина перевоплощается в *Пракрити* (Природу) и космическую богиню Шакти, муж олицетворяет Шиву — Чистый Дух, неподвижный и светлый. Брачный союз (*майтхуна*) — это прежде всего соединение двух принципов: Природа (Космическая Энергия) и Дух. Один из тантрических текстов гласит: «Истинный брачный союз есть союз Верховной Шакти с Духом (*атман*): все другие — лишь плотские связи с женщинами» (*Кулярнава-Тантра*, V, 111–112). Речь идет уже не о физиологическом акте, а о некоем мистическом ритуале; партнеры уже не просто люди, они «раскованы» и свободны, как боги. И тантрические тексты постоянно подчеркивают, что речь идет о преобразовании плотского опыта. «Теми же актами, что бросают некоторых людей в ад, где они горят миллионы лет, йогин достигает вечного блаженства»[9]. Уже в *Брихадараньяка упанишаде* (V, XIV, 8) утверждается: «Тот, кто знает это, даже если его поступок походит на грех, чист, вечно молод и бессмертен». Иначе говоря, «тот, кто знает», обладает совершенно отличным от

[7] Священный брак (*греч.*).

[8] См.: *Müller W.* Die blaue... S. 115 sq.

[9] См. тексты, приведенные в нашей книге: *Eliade M.* Le Yoga. Immortalité et Liberté. Paris, 1954. P. 264–395.

мирского опытом. То есть всякий человеческий опыт может быть преобразован и пережит в ином плане, надчеловеческом.

Индийский пример продемонстрировал нам, какой степени «мистической» утонченности может достичь освящение физических органов, освящение, наблюдаемое уже в полной мере на всех уровнях древней цивилизации. Добавим, что придание особой значимости половой жизни как способу участия в священном (в Индии — это способ достижения сверхчеловеческого состояния абсолютной свободы) влечет за собой и некоторые опасности. В той же Индии тантризм стал причиной гнусных и отталкивающих обрядов[17*]. В других странах, в первобытных обществах ритуальные половые связи сопровождались разнузданными оргиями. Тем не менее эти примеры с достаточной убедительностью показывают нам наличие опыта, полностью утраченного в современном обмирщенном обществе, — опыта священной половой жизни.

Человеческое тело — дом — Космос

Мы видели, что религиозный человек живет в открытом Космосе и сам открыт в Мир. Под этим нужно понимать следующее: во-первых, он сообщается с богами, во-вторых, участвует в святости Мира. То, что религиозный человек может жить лишь в открытом Мире, мы имели возможность констатировать, когда анализировали структуру священного пространства: человек стремится расположиться в некоем Центре, там, откуда может общаться с богами. Его жилище — это микрокосм; микрокосмом является, впрочем, и его тело. Уподобление дом — тело — Космос возникает сравнительно рано. Обратимся еще раз к этому примеру, так как он показывает нам, каким образом древние религиозные ценности могут получать новые интерпретации в более поздних религиозных и даже философских учениях.

Индийская религиозная мысль широко использовала это традиционное уподобление «дом — Космос — человеческое тело» по вполне понятным причинам: тело, равно как и Космос, в конечном итоге не что иное, как «положение», система жизнеобеспечения, данная человеку. Позвоночник уподобляется Космическому столбу (*скамбха*) или горе Меру, дыхание — ветру, пуп или сердце — Центру Мироздания и т. п. Однако аналогия проводится также между человеческим телом и ритуалом во всей его полноте: место жертвоприношения, жертвенная утварь, ритуальные жесты уподобляются различным органам и физиологическим функциям. Человеческое тело ритуально воплощает Космос или ведический жертвенник (который является неким *imago mundi*), но также уподобляется и дому. Один из текстов *хатха-йоги* говорит о человеческом теле как о «доме с одной колонной и девятью дверьми» (*Гаракша Шатака*, 14).

Одним словом, сознательно располагаясь в какой-то образцовой ситуации, которая в известной мере предрешена судьбой, человек «космизируется», он воспроизводит в своем человеческом масштабе систе-

му взаимнообусловливающих факторов и ритмов, которая характеризует и составляет Мир, т. е. определяет всю Вселенную в целом.

Но уподобление осуществляется и в обратном направлении: храм или дом, в свою очередь, могут сравниваться с человеческим телом[18*]. «Глаз» купола часто встречается как термин многих архитектурных традиций[10].

Нам представляется важным подчеркнуть следующий факт: каждый из этих равнозначных образов — Космос, дом, человеческое тело — является или, по крайней мере, способен стать Вратами высшего порядка, делающими возможным переход в иной мир. Верхнее отверстие в индийской башне наряду с другими наименованиями получает и название *брахмарандра*. Это слово обозначает «отверстие», находящееся в верхней точке черепной коробки и играющее важную роль в йогико-тантрической методике; кроме того, именно через это «отверстие» вылетает душа в момент смерти. Вспомним, кстати, обычай йогинов раскалывать череп умерших, чтобы облегчить выход души[11].

Этот индийский обычай находит отклик в верованиях, широко распространенных в Европе и Азии, согласно которым душа умершего вылетает через печную трубу (дымоход) либо через крышу, именно через ту часть крыши, которая располагается над «красным углом»[12].

В случае затянувшейся агонии умирающего частично разбирают или даже ломают кровлю. Значение этого обычая очевидно: *душа легче отделится от тела, если будет вскрыта часть дома, одного из элементов символической триады «тело — Космос — дом»*.

Конечно, этот опыт недоступен нерелигиозному человеку, и не только потому, что для него смерть не имеет священного характера: это происходит еще и потому, что он уже не живет в Космосе в полном смысле этого слова и не отдает себе отчета в том, что иметь «тело» и жить в доме — значит принять некую бытийную ситуацию в Космосе (см. ниже).

Примечательно, что мистический индийский словарь сохранил эту аналогию «человек — дом» и, в частности, уподобление черепа крыше или куполу. Фундаментальный мистический опыт, т. е. преодоление человеческого состояния, выражается с помощью двойного образа: разлом крыши и полет в поднебесье. Буддийские тексты рассказывают об архатах, которые «парят в небесах, разбив крышу дворца», или, «летая сами по себе, проламывают крышу дома, проходят сквозь нее и уходят в небо» и т. п.[13]. Эти образные формулировки могут трактовать-

---

[10] Ср.: *Coomaraswamy A. K.* Symbolism of the Dome // Indian historical Quarterly. 1938. Vol. 14. P. 1–56.

[11] См.: *Eliade M.* Le Yoga... P. 400; см. также: *Coomaraswamy A. K.* Symbolism... P. 53. Note 60.

[12] Священная часть в некоторых типах евроазиатских жилищ, соответствующая центральному столбу и играющая, таким образом, роль Центра Мироздания. См.: *Rănk C.* Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. Helsinki, 1949.

[13] Ср.: *Eliade M.* Mythes, rêves... P. 133 sq.

ся двояко: в плане мистического опыта речь идет о некоем экстазе и, таким образом, о вознесении души через *брахмарандру*; в плане метафизическом речь идет о сокрушении привычного мира обитания. Но оба значения полета архатов выражают разрыв онтологического уровня и переход от одного способа существования к другому, или, точнее, от обусловленного существования к необусловленному, т. е. к полной свободе.

В большинстве древних религий «полет» означает достижение сверхчеловеческого способа бытия (Бог, маг, дух), т. е. свободу перемещаться по своей воле. Иначе говоря, полет — это приобщение к состоянию «духа». В индийских учениях архат, «разбивающий крышу дома» и взмывающий ввысь, показывает в образной манере, что он превзошел Космос и достиг некоего парадоксального, даже немыслимого состояния, а именно: абсолютной свободы (каким бы названием это состояние ни обозначалось: *нирвана, самадхи, сахаджа* и т. д.). С точки зрения мифологии идеальный акт вознесения над Миром иллюстрируется Буддой, провозглашающим, что он «разбил» Космическое яйцо, «скорлупу незнания» и достиг «блаженства, универсального достоинства Будды»[14].

Этим примером мы хотели показать, насколько незыблемы древние символы, относящиеся к человеческому жилью; они выражают первичные религиозные ситуации, но способны также изменить свои значения, обогащаясь новыми смыслами и включаясь во все более сложные теоретические построения. Человек «живет» в своем теле точно так же, как он живет в доме или в Космосе, который он сотворил для себя сам (ср. гл. I). Всякое закономерное и постоянное положение человека предполагает включенность в Космос, во Вселенную, которая организована самым совершенным образом, а следовательно, имитирует образцовую модель Сотворения. Населенная местность, Храм, дом, тело — все это, как мы видим, своего рода космические миры. Но каждый из них, сообразно собственному способу бытия, имеет некое отверстие, какое бы выражение оно ни получало в разных культурах («глаза» храма, печная труба, дымоход, *брахмарандра* и т. д.). Так или иначе, Космос как среда обитания, т. е. тело, дом, земля, принадлежащая племени, этот мир во всей его полноте сообщается своей верхней частью с иным возвышающимся над ним уровнем.

Случается, что в какой-либо религии, как, например, в Индии эпохи буддизма, отверстие, открывающее путь вверх, выражает уже не переход от человеческого состояния к сверхчеловеческому, а вознесение, устранение Космоса, абсолютную свободу. Различие между философским значением «разбитого Буддой яйца» или крыши, разломанной архатом, и архаической символикой перехода с Земли на Небо вдоль

[14] Suttavibhanga, Pârâjika, I, I, 4, в изложении и с комментариями Поля Мюса в кн.: *Mus P.* La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique. Melun, 1939. P. 13.

Axis Mundi или через дымовое отверстие — огромно. Остается добавить, что и философия и мистицизм индусов из всех иных символов, обозначающих онтологический разрыв и вознесение, отдали предпочтение этому первичному образу разлома крыши. Преодоление человеческого состояния образно передается уничтожением дома, т. е. личного космоса, избранного для обитания. Всякое постоянное жилище, где устраивается человек, в философском плане равноценно определенной бытийной ситуации, которую он принимает для себя. Образ разлома крыши означает, что разрушается *вся эта ситуация*, что человек избирает для себя не *устройство в мире*, а абсолютную свободу, которая в индийской теории предполагает уничтожение всякого устроенного мира.

Вряд ли стоит долго анализировать значимость, придаваемую нашими современниками, не обремененными религией, *своему* телу, *своему* дому и *своему* миру, чтобы оценить огромную пропасть, отделяющую их от людей, принадлежащих к первобытным и восточным цивилизациям, о которых мы только что говорили. Подобно тому как жилище современного человека утратило для него свою космологическую ценность, его тело лишилось всякого религиозного и духовного значения. В нескольких словах можно было бы сказать, что для наших современников, утративших религиозность, Космос стал непроницаемым, инертным и немым: он не передает более никакого послания, не содержит в себе никакого «шифра». Чувство святости Природы прослеживается еще в современной Европе, особенно у сельских жителей, так как именно в их среде сохранилось христианство, переживаемое как космическая литургия.

Что же касается христианства индустриальных обществ, и в первую очередь интеллигенции, то оно давно утратило все космические значения, которыми обладало еще в Средние века. Нельзя сказать, что городское христианство деградировало или «опустилось», но религиозная чувствительность городского населения в значительной степени обеднена. Космическая литургия, таинство сопричастности Природы к христологической драме стали недосягаемы для христиан, живущих в современном городе. Их религиозный опыт более не «открыт» в Космос. Это сугубо частный опыт; благодать — это проблема отношений человека и его Бога. В лучшем случае, человек признает свою ответственность не только перед Богом, но и перед Историей. Но в системе отношений «человек — Бог — История» не находится более места Космосу. Все это дает основания полагать, что даже истинный христианин уже не ощущает Мир как Творение Бога.

Проход через тесные Врата

Все, что было только что рассказано о символике «человеческое тело — дом» и о связанных с нею антропокосмических аналогиях, далеко не исчерпывает все богатство темы: нам пришлось ограничить себя

лишь некоторыми из его многочисленных разновидностей. «Дом», являющийся одновременно и *imago mundi*, и копией человеческого тела, занимает важное место в ритуалах и мифологии. В некоторых цивилизациях (Древний Китай, Древняя Этрурия и др.) погребальные урны были сделаны в форме домов: в их верхней части проделывались отверстия, через которые душа умершего могла свободно выходить и возвращаться[15].

Урна-дом становится чем-то вроде нового тела усопшего. С другой стороны, мифический Предок выходил из домика, имевшего форму капюшона: в такой же дом-урну-капюшон прячется Солнце на ночь, чтобы утром вновь выйти оттуда[16]. Таким образом, налицо структурное соответствие между различными способами *перехода*: от тьмы к свету (Солнце), от небытия к появлению человеческой расы (мифический Предок), от Жизни к Смерти и новому существованию *post mortem* (Душа).

Мы неоднократно подчеркивали, что любая форма Космоса, будь то Вселенная, Храм, дом или человеческое тело, имеет отверстие в верхней части. Теперь мы можем лучше понять значение этой символики: отверстие делает возможным переход от одного способа бытия к другому, от одной бытийной ситуации к другой. Всякое космическое существование обречено на переход: человек переходит от до-жизни к жизни, а затем к смерти, подобно тому как мифический Предок переходил от до-бытия к бытию, как Солнце, возникая из мрака, переходит в свет. Заметим, что этот тип «перехода» вписывается в более сложную систему, основные элементы которой мы рассмотрели, когда говорили о Луне как об архетипе космического становления и главным образом о разных способах ритуального повторения космогонии, т. е. символическом *переходе* от доформенного к оформленному. Следует уточнить, что все эти ритуалы и символы перехода отражают специфическую концепцию человеческого существования: родившись, человек еще не завершен, он должен родиться еще раз, духовно; он окончательно становится человеком, только переходя от несовершенного, эмбрионального состояния к совершенному, взрослому. Одним словом, человеческое существование обретает полноту посредством серии обрядов перехода, которые в конечном счете есть не что иное, как последовательные посвящения.

Мы обратимся несколько позже к смыслу и функции посвящения. Пока лишь кратко остановимся на том, как символика перехода расшифровывается религиозным человеком в привычной ему среде, в повседневной жизни, например дома, по дороге на работу, при переходе по мосту и т. п. Эта символика представлена в самой структуре жилища.

---

[15] См.: *Hentze C.* Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Chang-Zeit. Anvers, 1931. S. 49 sq.; *Idem.* // Sinologica. 1953. Vol. III. P. 229–239 (fig. 2–3).

[16] *Hentze C.* Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das myphische Blid im ältesten China. Zurich, 1955. S. 47 sq.; fig. 24–25.

Верхнее отверстие обозначает, как мы видели, направление восхождения к Небу, отражает стремление к возвышенному. Порог воплощает границу между тем, что «вне», и тем, что «внутри», а также возможность перехода из одной области в другую (от мирского к священному; ср. гл. I). Идея опасного перехода наиболее полно выражена в образах *Моста и тесных Врат*. Поэтому они так часто встречаются в ритуалах и мифах, связанных с посвящением и погребением. Посвящение, как и смерть, как и мистический экстаз, как и абсолютное знание, как и вера в иудео-христианстве, равноценны переходу от одного способа бытия к другому; через них осуществляется истинная онтологическая перемена. Чтобы отразить этот парадоксальный переход (он неизбежно предполагает разрыв и возвышение), различные религиозные традиции широко использовали символизм опасного *Моста* или *тесных Врат*. В иранской мифологии на мост *Цинват* выходят усопшие для путешествия *post mortem*:[17] его ширина равна девяти копьям для праведников, но мост становится узким, как лезвие бритвы, когда на него вступает грешник (*Денкарт*, IX, XX, 3). Под мостом *Цинват* разверзается бездна ада (*Видевдат*, III, 7). По этому же мосту проходят мистики, совершая экстатические путешествия в Небо: по нему мысленно поднимался, например, Арда Вираф[18].

В *Видении апостола Павла*[19*] возникает мост, «узкий, как волос», который соединяет наш мир с раем. Тот же образ встречается у арабских писателей и мистиков: мост «у́же волоса» соединяет Землю с астральными сферами и раем. Подобно этому и в христианских традиционных верованиях грешники не могут перейти мост и устремляются в ад. Средневековые легенды повествуют о «мосте, скрытом под водой», а также о некоем мосте-мече, по которому должен перебраться герой (Ланселот) с обнаженными руками и ногами; этот мост «острее косы», и переход через него вызывает «страдания и муки». В финской традиции мы обнаруживаем усеянный иглами, гвоздями, лезвиями бритв мост, перекинутый через ад; умершие, а также шаманы в состоянии мистического экстаза проходят по нему, совершая путешествие в иной мир. Аналогичные описания можно встретить почти повсюду в мире[19]. Однако важно подчеркнуть, что те же образы сохранялись и в тех случаях, когда было необходимо обозначить трудность пути к метафизическому познанию или — в христианстве — к вере. «Остёр, как лезвие бритвы, неодолим, недоступен этот путь, — говорят мудрецы» (*Катха упанишада*, I, 3, 14). «Тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (*Мф.* 7: 14).

Эти несколько примеров символического использования образов моста и врат в инициациях, при погребении или в метафизике показа-

---

[17] После смерти (*лат.*).

[18] Ср.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 357 sq.

[19] Ср.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 419 sq.; *Haavio M.* Väinämäinen, Eternel Sage. Helsinki, 1952. P. 112 sq.

ли нам, насколько повседневная жизнь и наш малый мир, который она предполагает – дом с его утварью, каждодневные обязанности, привычные жесты и т. п., – способны приобрести религиозное и метафизическое значение. Повседневная жизнь преображается в опыте религиозного человека: он повсюду обнаруживает тайнопись. Даже самый привычный жест может означать духовный акт. Дорога и движение по ней способны приобрести религиозную значимость, так как всякая дорога символизирует дорогу Жизни, а всякое движение – паломничество, странствие к Центру Мироздания[20]. И если владение домом свидетельствует об устойчивом положении в мире, то те, кто отказался от своих домов – паломники и скитальцы, – демонстрируют своим «хождением», постоянным перемещением желание выйти из мира, отказаться от всякого положения в свете. Дом – это гнездо, а, как провозглашает *Панчавимша брахмана* (XI, XV, 1), гнездо предполагает стада, детей, очаг, одним словом, символизирует семейную, социальную и экономическую жизнь. Те, кто избрал для себя поиск, странствие к Центру, должны оставить все, что связывает их с семьей и обществом, всякое «гнездо» и сконцентрироваться только на движении к высшей истине, которая в высокоразвитых религиях уподобляется удалившемуся Богу – *Deus absconditus*[21].

Обряды перехода

Уже давно замечено, что обряды перехода играют значительную роль в жизни религиозного человека[22]. Разумеется, самым ярким примером обряда перехода является посвящение по достижении половой зрелости, переход из одной возрастной категории в другую (от детства или юношества к зрелости). Но к обрядам перехода могут быть отнесены также и те, что совершаются при рождении, бракосочетании, смерти. Можно сказать, что в каждом из этих случаев речь идет о некоем посвящении, так как во всех случаях происходит коренная перемена онтологического состояния или общественного статуса. Новорожденный ребенок обладает лишь физической сущностью; он еще не признан семьей и не принят в общество. Статус живущего ему придают обряды, совершаемые сразу же после родов; только благодаря этим обрядам он включается в сообщество живущих.

Бракосочетание – это тоже один из случаев перехода из одной социорелигиозной группы в другую. Молодой муж выходит из состава холостяков и попадает с этого момента в категорию «глав семьи». Всякое бракосочетание таит в себе некоторое напряжение и опасность; оно

---

[20] Ср.: *Элиаде М.* Очерки... С. 343 и сл.

[21] Ср.: *Coomaraswamy A. K.* The Pilgrim's Way // Journal of the Bihar and Orissa Oriental Research Society. 1937. Vol. 23. Part IV. P. 1–20. Невидимый, сокрытый бог (*лат.*).

[22] См.: *Van Gennep A.* Les Rites de passage. Paris, 1909.

способно вызвать кризис, поэтому совершается через обряд перехода. Греки называли бракосочетание словом *telos*, освящение, а брачный ритуал напоминал мистерии.

Что касается смерти, то здесь мы наблюдаем значительно более сложные обряды, ведь речь идет не о каком-то естественном явлении (жизнь или душа покидает тело), а об одновременном изменении как онтологического состояния, так и общественного положения: умирающий должен пройти через ряд испытаний, от которых зависит его загробная судьба, но, кроме этого, он должен быть принят сообществом мертвых и признан как один из них. У некоторых народов лишь ритуальное погребение является свидетельством смерти: тот, кто не был похоронен так, как требует обычай, не считается мертвым. У других народов смерть кого-либо признается действительной только после совершения погребальных церемоний или после того, как душа усопшего была ритуально введена в новое жилище, в иной мир, и была принята там сообществом мертвых.

Для нерелигиозного человека рождение, брак, смерть представляют собой всего лишь события, затрагивающие жизнь конкретного индивида и его семьи; реже, если речь идет о политических или государственных деятелях, они становятся фактами, имеющими общественную значимость. С точки зрения нерелигиозного восприятия бытия, все эти «переходы» утратили ритуальный характер; они не означают более ничего, кроме конкретного акта рождения, смерти, официально признанного брачного союза. Добавим, однако, что воинствующий атеистический опыт жизни встречается в чистом виде довольно редко даже в наиболее обмирщенных обществах. Возможно, что такой абсолютно нерелигиозный опыт получит большее распространение в более или менее отдаленном будущем; но сегодня он еще встречается не часто. В светском обществе мы прежде всего сталкиваемся с полным забвением сакрального характера смерти, бракосочетания, рождения, но, как мы вскоре покажем, там сохраняются смутные воспоминания и ностальгия об отринутом религиозном поведении.

Что касается собственно ритуалов посвящения — инициаций, то необходимо прежде всего провести грань между посвящениями по случаю достижения зрелости (возрастными посвящениями) и церемониями вступления в какой-либо тайный союз: наиболее существенное различие заключается в том, что *все* подростки должны пройти возрастные посвящения, в то время как тайные общества доступны лишь определенному кругу взрослых.

Представляется, что инициации по случаю зрелости были введены в более древние времена, чем посвящения в тайные союзы: они получили более широкое распространение и отмечаются на самых архаических уровнях развития культуры, например у австралийцев и жителей Огненной Земли. Мы не собираемся описывать здесь церемонии инициаций во всей их полноте и сложности. Единственное, что нас интересует, это то, что начиная с древнейших стадий развития культуры посвяще-

ние играет основополагающую роль в религиозном формировании человека, особенно если оно состоит в изменении онтологического состояния неофита. Этот факт представляется весьма важным для понимания религиозного человека: он показывает нам, что человек первобытных обществ не считал себя завершенным, пока находился на данном ему естественном уровне существования: чтобы стать человеком в полном смысле слова, он должен был умереть в этой первой (естественной) жизни и возродиться в иной жизни, более высокого уровня, религиозной и цивилизованной.

Иначе говоря, первобытный человек помещает свой идеал человечества в плоскость сверхчеловеческого. В его понимании: 1) человеком становятся полностью лишь тогда, когда превосходят и в некотором смысле низвергают естественное человеческое состояние, ведь посвящение сводится в конечном итоге к парадоксальному сверхъестественному опыту смерти, воскресения и второго рождения; 2) обряды посвящения, предполагающие всякие испытания, символическую смерть и воскресение, были введены богами, героями-основателями цивилизаций или мифическими Предками; следовательно, эти обряды имеют сверхчеловеческое происхождение и, выполняя их, неофит имитирует сверхчеловеческие божественные действия. Следует запомнить, что религиозный человек *не желает* быть таким, каким он является на естественном уровне, он стремится *сделаться* таким, каким видится ему идеал, открываемый мифами. Первобытный человек стремится достичь некоего *религиозного человеческого идеала*, и уже в этом стремлении содержатся зародыши всех этических систем, разрабатывавшихся впоследствии в развитых обществах. Конечно, в современных нерелигиозных обществах посвящение как религиозный акт более не существует. Но, как мы увидим ниже, *patterns,* модели посвящения все еще живы, хотя и сильно обмирщены в нашем современном мире.

Феноменология посвящения[20*]

Посвящение обычно включает тройное Откровение: священного, смерти и сексуальности[23]. Все три вида опыта у ребенка отсутствуют; посвященный узнает о них, принимает их и включает в структуру своей новой личности. Добавим кстати, что неофит, умирая в своей детской, мирской, невозобновляемой жизни для того, чтобы возродиться в новом, освященном, воскресает и для нового способа бытия, делающего возможным *познание.* Посвященный — это не только «новорожденный» или «воскресший»; он человек, который *знает;* ему открыты тайны, известны откровения метафизического порядка. Обучаясь в глубине джунглей, он познает священные тайны: мифы о богах и происхождении мира, истинные имена богов, назначение и происхождение риту-

[23] См.: *Eliade M.* Mythes, rêves... P. 254 sq; *Idem.* Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. P.: Gallimard, 1959.

ального инструментария, используемого во время церемоний посвящения (*bull-roarers,* кремневые ножи для обряда обрезания и т. п.). Посвящение равноценно духовному возмужанию; оглядываясь на всю религиозную историю человечества, мы постоянно встречаем эту идею: посвященный — это тот, кому открылись тайны, т. е. *тот, кто знает.*

Церемония повсюду начинается с того, что неофита забирают из семьи и уводят в глушь леса. Уже в этом присутствует символ смерти: лес, джунгли, мрак символизируют потусторонность, ад. У некоторых народов считается, что за кандидатами в посвящение приходит тигр и уносит их на спине в джунгли: зверь олицетворяет мифического Предка, хозяина посвящения, который отправляет юношей в ад. У других народов бытует поверье, что неофит поглощается чудовищем, в брюхе которого царит космическая ночь — зачаточный мир как в плане космическом, так и в плане человеческой жизни. Во многих районах в глухих джунглях возводят специальную хижину для посвящения. В ней юные кандидаты проходят часть испытаний и обучаются секретным традициям племени. Таким образом, посвятительная хижина символизирует утробу матери[24].

Смерть неофита означает возврат в эмбриональное состояние в смысле не только физиологическом, но и космологическом; зародышное состояние равноценно врéменному возврату к состоянию доформенному, докосмическому.

Другие ритуалы высвечивают символику посвятительной смерти. У некоторых народов кандидатов кладут в свежевырытые могилы, или закапывают в землю, или заваливают сухими ветвями. Юноши лежат недвижимо, подобно мертвым. Иногда их натирают белым порошком, чтобы сделать похожими на привидения. Неофиты, впрочем, и имитируют поведение привидений: они не дотрагиваются до пищи руками, а хватают ее непосредственно зубами — считается, что именно таким образом едят души умерших. И наконец, пытки, которым они подвергаются, кроме всего прочего имеют и следующие значения: мучая и калеча неофита, соплеменники считают, что его режут на части, мучают, варят и жарят демоны — хозяева посвящения, т. е. мифические Предки. Физические страдания, причиняемые неофиту, как бы уравнивают его с тем, кого «пожирал» демон-зверь, разрывал зубами на куски и переваривал в своем брюхе монстр посвящения. Нанесение увечий (вырывание зубов, отрубание пальцев и т. п.) также заряжено символикой смерти. Большинство увечий связано с лунными божествами. Ведь Луна периодически исчезает, умирает, чтобы возродиться через три дня. Лунная символика подчеркивает, что смерть — это первейшее условие всякого мистического возрождения.

Кроме специфических операций, таких как обрезание, субинцизия и нанесение увечий, существуют и другие внешние знаки смерти и вос-

[24] См.: *Thurnwald R.* Primitive Initiations- und Wiedergeburtsriten // Eranos-Jahrbuch. 1940. Vol. 7. S. 321–398.

крешения: татуировка и скарификация[21*]. Что касается символики мистического возрождения, то она предстает в самых разнообразных формах. Кандидаты получают новые имена, которые становятся их настоящими именами. У некоторых племен считается, что после посвящения молодые люди начисто забывают всю свою прежнюю жизнь. Сразу же после посвящения их кормят, как маленьких детей, водят за руку и обучают, как нужно себя вести. Обычно, пока они содержатся в глубине джунглей, их обучают новому языку или, по крайней мере, новым секретным словам, которые ведомы только посвященным. Как мы видим, с посвящением все начинается заново. Иногда символика второго рождения выражается в конкретных жестах. У некоторых народов банту процедуре обрезания предшествует церемония, известная под названием новое рождение[25]. Отец мальчика приносит в жертву барана и через три дня завертывает ребенка в оболочку желудка, а затем в шкуру животного. Но прежде чем его завернут, ребенок должен подняться в кровати и закричать, как новорожденный. Затем три дня он остается запеленутым в шкуру. У того же народа умерших хоронят в специфической мифической позе, завернутыми в шкуру барана. Ритуальное обряжение в шкуры животного отмечается, впрочем, и в высокоразвитых цивилизациях (Индия, Древний Египет).

В сценариях инициаций символика рождения почти всегда соседствует с символикой смерти. В контексте посвящения смерть означает преодоление мирского, неосвященного состояния, свойственного естественному человеку, не знающему священного, духовному слепцу. Таинство посвящения шаг за шагом приоткрывает перед неофитом истинные измерения бытия, вводя его в мир священного и обязывая взять на себя ответственность быть человеком. Подчеркнем следующий важный, на наш взгляд, факт: в первобытных обществах доступ к духовности передается символикой смерти и нового рождения.

Братства мужчин и тайные общества женщин

Обряды вступления в мужские братства включают в себя те же испытания и разворачиваются по тем же сценариям, что и инициации. Однако, как мы уже отмечали, принадлежность к мужским братствам предполагает некоторый отбор: не все, кто выдержал инициацию по случаю достижения половой зрелости, становятся членами тайных обществ, хотя стремится к этому каждый[26].

Приведем лишь один пример: у африканских племен мандиа и банда есть секретное общество, известное под названием Нгакола. Миф, рассказываемый неофитам, повествует о чудовище Нгаколе, который

---

[25] См.: *Canny M.* The Skin of Rebirth // Man. 1939. Juillet. № 91. P. 104–105.

[26] Ср.: *Schurtz H.* Altersklassen und Männerbünde. Berlin, 1902; *Höfler O.* Geheimbunde der Germanen. Francfurt a. M., 1934; *Wolfram R.* Schwerttanz und Männerbund. I–III. Cassel, 1936 sq.; *Peuckert W. E.* Geheinkulte. Heiddberg, 1951.

якобы был способен пожирать людей, а затем отрыгивать их обновленными. В соответствии с этим мифом неофита заводят в хижину, символизирующую тело чудовища. Там он слышит мрачный голос Нгаколы; его секут плетьми и мучают, говоря при этом, что он «входит в чрево Нгаколы», что его пожирает чудовище. После того как неофита подвергнут и другим испытаниям, ему объявляют, что наконец чудовище возвращает его[27].

Обнаруживаемая здесь символика смерти в чреве чудовища играет чрезвычайно важную роль в посвящениях по достижении половой зрелости. Подчеркнем еще раз, что обряды посвящения в какое-либо тайное братство во всех деталях соответствуют инициациям по достижении половой зрелости: затворничество, пытки, посвятительные испытания, смерть и воскресение, наречение новыми именами, обучение тайному языку и т. п.

Существуют и женские посвящения. Не следует ожидать, что в инициациях и таинствах, предназначенных для женщин, мы найдем ту же символику, или, точнее, те же символические выражения, что и в мужских посвящениях и братствах. Однако один общий элемент обнаруживается весьма легко: в основе всех этих обрядов и таинств лежит глубокий религиозный опыт. Стержнем обрядов посвящения как по случаю достижения девушкой половой зрелости, так и при вступлении в тайное общество женщин (*Weiberbünde*) является доступ к *священному*, которое заключено в самом состоянии — быть женщиной.

Посвящение осуществляется с наступлением первой менструации. Этот физиологический симптом является сигналом, по которому девушку вырывают из привычного ей мира; ее немедленно изолируют от общества. Девушку либо заточают в специальную хижину, либо уводят в джунгли, либо помещают в темный угол жилища. Она принимает особую, весьма неудобную позу и старается избегать солнечных лучей; никто не должен к ней прикасаться. Девушка одевается в специальную одежду либо имеет особый знак, цвет которого специально назначается ей; она должна питаться сырыми продуктами.

Изоляция и заточение в темную хижину в джунглях напоминают нам символику смерти при посвящении мальчиков, которых также уводили в лес и помещали в шалаши. Отличие состоит в том, что с девушками эта процедура проводится сразу же после первой менструации, т. е. индивидуально, а с юношами — коллективно. Различие объясняется физиологическими особенностями и означает для девушек конец детства. Однако нередко из девушек образуются группы, и тогда их посвящения проводятся коллективно под руководством старух-воспитательниц. Что касается *Weiberbünde*, то они всегда связаны с таинством рождения и плодовитости. Таинство родов, т. е. познание женщиной того, что *она является зачинательницей жизни*, представляет собой религиозный опыт, который невозможно передать в терминах

[27] См.: *Andersson E.* Contribution a l'ethnographie des Kuta. I. Uppsala, 1953. P. 264 sq.

опыта мужского. Отсюда понятно, почему роды сопровождались тайными женскими обрядами и превращались иногда в настоящие мистерии. Следы таких мистерий сохранились еще даже в Европе[28].

Как и у мужчин, мы встречаем у женщин различные и многообразные формы ассоциаций, где секреты и тайны последовательно возрастают. Сначала происходят общие посвящения, через которые должна пройти каждая девочка, каждая невеста, затем возникают *Weiberbünde*. И наконец, образуются тайные женские ассоциации, подобные тем, что существуют в Африке, так называемые группы *менад*, сложившиеся еще в период античности. Известно, что женские тайные общества существовали очень долго.

Смерть и посвящение

Символика и ритуалы, имитирующие пожирание человека чудовищем, занимают значительное место как в посвящениях, так и в героических мифах, а также в мифах о смерти. Символика возврата в утробу всегда имеет космологическую значимость. Символически весь мир вместе с неофитом возвращается в Космическую Ночь, чтобы быть сотворенным заново, т. е. чтобы возродиться. Как мы уже отмечали (см. гл. II), космологические мифы рассказываются в терапевтических целях. Чтобы вылечить больного, нужно заставить его *родиться заново*, а архетипической моделью рождения является космогония. Нужно сокрушить сотворенное во Времени и вернуться к тому мигу зари, который предшествовал Сотворению; в человеческом плане можно сказать, что человек должен вернуться к «чистому листу» бытия, к абсолютному Началу, когда ничто еще не было замарано, ничто не было испорчено.

Попасть в чрево чудовища, быть символически проглоченным или заточенным в посвятительную хижину — все это равноценно возврату к бесформенной первичности, к Космической Ночи. Выбраться из чрева, из темной хижины или посвятительной «могилы» — значит повторить изначальное возвращение к стадии Хаоса, чтобы вновь оказалась возможной космогония, иначе говоря, чтобы подготовить новое рождение. Возврат к Хаосу бывал иногда почти буквальным; например, в случаях посвятительных болезней будущих шаманов, которые нередко расценивались как настоящие умопомешательства. В самом деле, в этих случаях отмечался полный душевный кризис, приводивший иногда к разрушению личности[29]. Психический хаос — это знак того, что человек находится в состоянии разложения и что вот-вот должна возникнуть новая личность.

Можно понять, почему одна и та же схема посвящения — страдания, смерть, воскресение (возрождение) — обнаруживается во всех мистериях, как в обрядах по случаю достижения половой зрелости, так и в

[28] Ср.: *Wolfram R.* Weiberbünde // Zeitschrift für Volkskunde. 1933. Bd. 42. S. 143 sq.
[29] Ср.: *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 36 sq.

церемонии посвящения в члены тайных обществ, почему тот же сценарий открывается нам в потрясающих интимных опытах, предшествующих признанию у того или иного человека мистического дара (у первобытных людей «посвятительские болезни» будущих шаманов). Человек первобытных обществ стремился победить смерть превращением ее *в обряд перехода*. Иначе говоря, для первобытных людей умирание касается *чего-то не совсем главного*; человек умирает в основном для мирской жизни. Короче говоря, смерть начинает восприниматься как высшее посвящение, как начало нового духовного существования. Более того, зарождение, смерть и воскресение (возрождение) понимались как три момента одного таинства, и все духовные усилия древнего человека были направлены на то, чтобы показать, что между этими моментами не должно быть разрыва. Нельзя *остановиться* в одном из этих трех моментов. Движение, воспроизведение продолжаются бесконечно. И человек неустанно повторяет акт космогонии; только это приносит ему уверенность, что он действительно что-то делает, например ребенка или дом, или готовится к духовной миссии. Вот почему в обрядах посвящения мы всегда обнаруживаем космогоническую значимость.

Второе рождение и рождение духовное

Сценарий посвящения, т. е. смерть для мирской жизни и последующее возрождение в священном Мире, в Мире богов, играет существенную роль и в развитых религиях. Одним из самых известных является пример индийской жертвы, цель которой — достичь Неба после смерти, пребывать у богов или приобрести свойство бога (*деватма*). Иначе говоря, посредством жертвоприношения выковывается сверхчеловеческое положение, т. е. цель этого акта аналогична цели древнего посвящения. Однако человек, приносящий жертву, должен быть предварительно освящен жрецами, и эта процедура (*дукша*) включает символику посвящения, напоминающую по своей структуре родовспоможение. Собственно говоря, *дукша* ритуально превращает человека, приносящего жертву, в эмбрион и затем заставляет его родиться второй раз.

В различных текстах мы находим описание систем таких уподоблений, благодаря которым приносящий жертву подвергается *regressus ad uterum*[30], за которым следует новое рождение[31]. Вот, например, что гласит по этому поводу *Айтарея брахмана* (I, 3): «Жрецы обращают в зародыш того, кому дают посвящение (*дукша*): его опрыскивают водой. Вода — это мужское семя... Затем его помещают в специальный сарай. Сарай — это матка, производящая *дукша*, таким образом, его вводят в матку, необходимую для развития плода. На него набрасывают одеж-

[30] Возвращение в материнское чрево (*лат.*).

[31] Ср.: *Lévi S.* La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris, 1898. P. 104 sq.; *Lommel H.* Wiedergeburt aus embryonalen Zustand in der Symbolik des altindichen Rituals // *Hentze C.* Tod, Auferstehung, Weltordnung. S. 107 — 130.

ду. Одежда — это амнион (плодная оболочка). А поверх одежды — шкуру черной антилопы: в самом деле, хорион[22*] находится поверх плодной оболочки. У человека сжаты кулаки: ведь у зародыша в чреве всегда сжаты кулачки, ребенок тоже рождается со сжатыми кулачками...[32] Человек сбрасывает с себя шкуру антилопы, прежде чем вступить в купель: и поэтому плод, появляясь на свет, освобождается от хориона. Но он не снимает одежду, поэтому ребенок рождается в плотном пузыре».

Священное знание, а следовательно, и мудрость понимаются как плоды некоего посвящения, и показательно то, что акушерский символизм, связанный с пробуждением высшего сознания, обнаруживается не только в Древней Индии, но и в Греции. Не без оснований Сократ сравнивал себя с повивальной бабкой: он помогал человеку родиться в осознании самого себя, он принимал роды нового человека. Ту же символику мы встречаем и в буддизме: монах отказывался от своего имени и становился сыном Будды (*сакъя-путто*), так как был «рожден среди святых» (*ариджа*). Как говорил о себе Кассапа: «Истинный сын Святого, рожденный его устами от *дхаммы* (учения), облеченный в форму согласно *дхамме*» и т. п. (*Самъютта никая*, II, 211).

Это рождение при посвящении предполагало смерть в мирском существовании. Данная схема сохранилась как в индуизме, так и в буддизме. Йогин умирает в этой жизни, чтобы возродиться в новом способе существования, который наступает подобно разрешению от бремени. Будда обучал, какими путями и способами можно умереть для мирской жизни, т. е. жизни рабской и невежественной, чтобы возродиться в свободе, блаженстве и безграничии нирваны. Индийская терминология возрождения при посвящении упоминает иногда о древней символике нового тела, которое обретает неофит благодаря посвящению. Сам Будда провозглашает: «Я указал моим ученикам средства, с помощью которых они смогут создать из этого тела (состоящего из четырех элементов и подверженного разрушению) новое, духовное тело, способное вознестись в высшие сферы»[33].

Символика второго рождения или родов как пути к духовности была заимствована александрийским иудаизмом и христианством и наполнена новыми значениями. Филон широко использует тему родов, говоря о рождении, о новой высшей жизни, о жизни духа (см., напр.: *Abraham.* XX, 99). В свою очередь, ап. Павел говорит о духовном сыне, о сыновьях, которых он произвел верой: «Титу, истинному сыну по общей вере» (*Тит.* 1: 4). «Прошу тебя о сыне моем Онисиме, которого родил я в узах моих» (*Флм.* 10).

Нет смысла подчеркивать различия между «сыновьями», которых

---

[32] О космологической символике сжатых кулаков см.: *Hentze C.* Tod, Auferstehung, Weltordnung. S. 96 sq., et passim.

[33] Majjhima-Nikâya, II, 17; ср. также: *Eliade M.* Le Yoga. Immortalité et Liberté. P. 172 sq.

«порождал» ап. Павел в вере, «сыновьями Будды», теми, кого «родил» Сократ, или «новорожденными» в первобытных посвящениях. Эти различия очевидны. Неофита первобытного общества убивала и возрождала сама сила обряда; эта же сила превращала в зародыш индуса, приносившего жертву. Будда, напротив, порождал посредством уст, т. е. через передачу своего учения (*дхаммы*); и именно благодаря высшему знанию, сообщенному посредством *дхаммы*, ученик рождался к новой жизни, способной вывести его к порогу нирваны. Сократ утверждал, что действует лишь как повивальная бабка: он помогал родить нового человека, которого каждый носит в глубине своего «я». Иная ситуация у ап. Павла: он «порождал» духовных сыновей через свою веру, т. е. благодаря таинству, основанному самим Христом.

От одной религии к другой, от одной доктрины или теории к другой древнейшая тема второго рождения обогащалась новыми значениями, иногда полностью изменяя содержание опыта. Однако всегда сохранялся один общий и неизменный элемент, который можно сформулировать следующим образом: *доступ к духовной жизни всегда предполагает смерть для мирской жизни, за которой следует новое рождение.*

Священное и мирское в современном мире

Мы подробно рассмотрели посвящение и обряды перехода, однако не следует полагать, что мы полностью исчерпали эту тему; напротив, мы отчетливо сознаем, что смогли осветить здесь лишь некоторые наиболее существенные ее аспекты. И тем не менее несколько затянувшиеся рассуждения о посвящении вынудили нас обойти молчанием целую серию социорелигиозных ситуаций, представляющих значительный интерес для понимания того, кто такой *homo religiosus*. Так, мы не говорили о государе, шамане, священнике, воине и т. п. Иначе говоря, эта небольшая книга умышленно поверхностна и неполна: она — лишь беглое введение к огромной теме.

Именно к огромной, так как она представляет интерес не только для историка религий, этнографа, социолога, но и историка, психолога и философа. Узнать о том, в каких ситуациях оказывается религиозный человек, проникнуть в его духовный мир — означает продвинуть вперед общие знания о человеке. Правда, большинство ситуаций, в которых оказывался религиозный человек первобытных обществ и древних цивилизаций, уже давно пройдены в истории. Но они не исчезли бесследно: они способствовали тому, что сегодня мы именно такие, какие есть, и, следовательно, они составляют часть нашей собственной истории.

Как мы уже неоднократно повторяли, религиозный человек избирает для себя специфический способ существования в мире, и, несмотря на значительное разнообразие историко-религиозных форм, этот специфический способ всегда узнаваем. Независимо от исторического контекста, в котором пребывает *homo religiosus*, он всегда верит, что

существует Абсолютная Реальность, *священное*, которое не только возвышается над этим миром, но и проявляется в нем, делая его реальным. Он верит, что жизнь имеет священные истоки и что человеческое существование реализует все ее потенциальные возможности в той мере, в какой оно является религиозным, т. е. участвует в реальном. Боги сотворили человека и Мир, герои-основатели цивилизаций завершили Творение, а история всех этих божественных и полубожественных деяний заключена в мифах. Воспроизводя в современной жизни события Священной Истории, повторяя божественные деяния, человек оказывается рядом с богами, т. е. в реальном и значащем Мире.

Легко заметить все то, что отделяет этот способ существования от способа существования нерелигиозного человека. Основное отличие состоит в том, что нерелигиозный человек отрицает возвышенное, соглашается с относительностью «реального»; случается даже, что он сомневается в смысле существования. В великих культурах прошлого тоже находились нерелигиозные люди, и нет ничего невозможного в том, что они могли существовать даже на самых древних уровнях развития цивилизации, хотя пока этому не найдено документальных подтверждений. Но лишь в современных западных обществах нерелигиозный человек вступил в стадию полного «расцвета». Современный нерелигиозный человек принимает для себя новую ситуацию существования: он считает себя единственным субъектом и объектом Истории и отрицает всякое обращение к Всевышнему. Иначе говоря, он не признает никакой модели человечества, выходящей за рамки того положения человека, какое может быть выведено из анализа различных исторических ситуаций. Человек формирует себя сам, причем тем больше, чем более удаляется он от Священного, чем полнее десакрализует мир. Священное — это главное препятствие на пути к его свободе. Он станет самим собой лишь тогда, когда выгравит из себя все мистическое. Он станет действительно свободным, лишь убив последнего бога.

Мы не намерены оспаривать здесь эту философскую концепцию, ограничимся лишь констатацией того, что в конечном счете современный нерелигиозный человек выбирает для себя трагическую ситуацию и что его выбор способа бытия не лишен величия. Однако нерелигиозный человек происходит от *homo religiosus*, и, хочет он того или нет, он — его творение, он создан благодаря ситуациям, которые избирали для себя его предки. В общем — он продукт процесса обмирщения. Подобно тому как природа стала результатом последовательного разрушения сакрального Космоса, Творения богов, так мирской человек есть результат разрушения сакральности человеческого существования. Это свидетельствует о том, что нерелигиозный человек сформировался наперекор своему предшественнику, стремясь вытравить из себя всякую религиозность, всякие сверхчеловеческие ценности. Он осознает себя самим собой в той мере, в какой ему удается освободиться, очиститься от предрассудков своих предков. Иначе говоря, мирской человек, желает он того или нет, несет на себе печать поведения религиозного

человека, из которой выхолощена, однако, религиозная значимость. Что бы он ни делал, он — наследник своих предков. Он не может полностью сокрушить свое прошлое, так как сам является его порождением. Он весь состоит из серии отрицаний и отказов, но над ним все еще довлеют реальности, от которых он отрекся. Чтобы построить собственный мир, он разрушил святость мира, в котором жили его предки; ради этого ему пришлось попрать нормы поведения, принятые до него; он постоянно отрицает эти нормы, но они готовы проявиться в том или ином виде из самых сокровенных глубин его души.

Как мы уже отмечали, нерелигиозный человек *в чистом виде* представляет собой довольно редкий феномен даже в самых обмирщенных современных обществах. Большинство неверующих ведут себя еще религиозно, хотя сами и не осознают этого. И речь не идет только о множестве пережитков и табу у современного человека; все они имеют магико-религиозную структуру и происхождение. Но современному человеку, чувствующему и объявляющему себя неверующим, никуда не деться от скрытой мифологии, а также от множества деградировавших обрядов. Как мы уже отмечали, празднества по случаю Нового года или переезд в новый дом, даже имеющие светский характер, заключают в себе структуру обряда обновления. То же относится и к празднествам по случаю бракосочетания, рождения ребенка, получения новой должности, выхода на новую ступень социальной иерархии и т. п.

Понадобилась бы целая отдельная книга, чтобы описать мифы современного человека, мифологию, скрытую в милых его сердцу зрелищах, в книгах, что он читает. Кино, эта «фабрика снов», заимствует и эксплуатирует бесчисленные мифологические мотивы: борьба героя с чудовищем, битвы и посвятительные испытания, символические образы и картины («Девушка», «Герой», «Райский пейзаж», «Ад» и т. п.). Даже чтение выполняет мифологическую функцию: не только потому, что оно заменяет пересказы мифов[23*], имевших место в древних обществах, а также устный фольклор, сохранившийся до наших дней в сельских общинах Европы, но прежде всего потому, что, подобно мифу, позволяет человеку «выйти из Времени». Убиваем ли мы время, читая детективный роман, погружаемся ли в иные временные измерения, представленные в любом романе, мы благодаря чтению вырываемся из нашего собственного потока времени, переносимся в другие ритмы, переживаем другую «историю».

Подавляющее большинство «неверующих», прямо говоря, не свободны от религиозного поведения, теологии и мифологии. Иногда сознание завалено ворохом магико-религиозных представлений, искаженных до карикатуры, а потому плохо узнаваемых. Процесс разрушения святости человеческого бытия не раз приводил к возникновению гибридных форм дешевой магии с обезьяньей религией. Мы не говорим о бесчисленных микрорелигиях, которыми кишат все современные города, о церквах, о сектах, о псевдооккультных, неоспиритуалистических или так называемых герметичных школах, хотя все эти явления относятся

к сфере религии, даже если почти во всех случаях речь идет о нелепых разновидностях псевдоморфоза. Мы не намекаем также на различные политические течения и социальные пророчества, хотя легко обнаружить их мифологическую структуру и религиозный фанатизм. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить мифологическую структуру коммунизма и его эсхатологический смысл. Маркс заимствует и развивает один из самых великих эсхатологических мифов[24*] азиатско-средиземноморского региона, а именно: искупительную роль Иисуса Христа («избранник», «помазанник», «невинный», «посланец»; ср. в наши дни – пролетариат), чьи страдания были призваны изменить онтологический статус мира. В самом деле, бесклассовое общество Маркса и постепенное исчезновение исторических противоречий точно повторяют миф о Золотом веке, который, согласно многим традиционным верованиям, знаменует начало и конец Истории. Маркс обогатил этот древний миф мессианской идеологией иудео-христианства: с одной стороны, это роль проповедника, приписываемая пролетариату, и его избавительная миссия, с другой – последняя борьба Добра и Зла, в которой без труда узнается апокалипсический конфликт Христа с Антихристом, и окончательная победа Добра. Знаменательно также и то, что Маркс разделяет эсхатологическую надежду иудео-христианства об *абсолютном конце Истории*. Он отличается в этом от других философов-историцистов (например, от Кроче и Ортеги-и-Гассета), для которых противоречия в Истории неотделимы от сущности человека и никогда не смогут быть полностью устранены. Но не только в микрорелигиях и в политических мистификациях обнаруживается замаскированное и деформированное религиозное поведение: оно проявляется также в некоторых движениях, чистосердечно объявляющих себя светскими, более того, иногда даже антирелигиозными. Так, в идеологиях нудизма или движения за абсолютную сексуальную свободу можно обнаружить следы ностальгии по раю, стремление вновь обрести райскую жизнь, ту, что цвела до изгнания человека на Землю, когда не существовало греха и не было разрыва между блаженством тела и души.

Интересно отметить также, насколько устойчивы сценарии инициаций во многих поступках и действиях современного нерелигиозного человека. Оставим в стороне ситуации, в которых еще сохранился, пусть и в деформированном виде, какой-то тип посвящения, например войну, и в первую очередь одиночные бои (особенно воздушные дуэли), подвиги, предполагающие испытания, сравнимые с традиционными воинскими посвящениями, даже если современные воины и не отдают себе отчета в глубокой значимости этих «испытаний» и не извлекают никакой пользы из посвятительского опыта. Но даже некоторые вполне современные методы, такие как психоанализ, сохраняют еще посвятительскую канву. Пациенту предлагается погрузиться как можно глубже в самого себя и воскресить свое прошлое, вновь пережить события, ставшие причиной заболевания. С формальной точки зрения эта опасная операция напоминает погружение в ад, к ларвам, во время посвя-

щения и бои с чудовищами. Подобно тому как посвящаемый должен выйти с победой из этих испытаний, умереть и воскреснуть, чтобы достичь вполне ответственного и открытого духовным ценностям существования, современный пациент психоаналитиков должен преодолеть собственное бессознательное, где кишат ларвы и чудовища, чтобы обрести здоровье, психологическую целостность и мир культурных ценностей.

Посвящение настолько тесно связано со способом человеческого бытия, что значительное число поступков и действий, совершаемых современным человеком, все еще повторяет сценарии посвящения. Неоднократно борьба с жизнью, испытания и трудности, выпадающие на долю каждого в его творческой или профессиональной жизни, воспроизводят в некотором смысле посвятительные испытания. Ведь именно ударами, страданиями, пытками морального или даже физического свойства молодой человек испытывает себя, познает свои возможности, осознает свои силы и, наконец, становится самим собой, духовно взрослым, способным к созиданию (речь идет, разумеется, о духовности в современном смысле слова). Ведь вся человеческая жизнь представляет собой последовательную цепь испытаний, многократно повторяющийся опыт смерти и воскресения. Вот почему в религиозном понимании существование основано на посвящении; более того, можно даже сказать, что само человеческое существование в той мере, в какой оно реализуется, есть посвящение.

Таким образом, большинство «неверующих» живут под влиянием псевдорелигий и деформированных мифологических систем. И в этом нет ничего удивительного, так как мирской человек — потомок *homo religiosus;* он не может упразднить свою собственную историю, т. е. поступки своих религиозных предков, которые сделали его таким, каков он сегодня. Более того, значительная часть его жизнедеятельности осуществляется под воздействием импульсов, исходящих из самых сокровенных глубин его существа, из области, называемой бессознательным. Полностью рациональный человек — это абстракция; его нет в реальной жизни. Всякое человеческое существо характеризуется, с одной стороны, сознательной деятельностью, а с другой — иррациональным опытом. Однако по содержанию и структуре бессознательное обнаруживает удивительные аналогии с мифологическими образами и картинами. Мы не хотим сказать, что мифы — это продукт бессознательного, т. к. сама суть мифа в том, что он обнаруживается именно как миф и провозглашает, что нечто проявилось в Начале времен символическим образом. Миф является продуктом бессознательного ровно настолько, насколько *Мадам Бовари* есть «продукт» адюльтера.

Напротив, содержание и структура бессознательного являются результатом бытийных ситуаций, имевших место в незапамятные времена, особенно критических ситуаций. Именно поэтому бессознательное обладает некой религиозной аурой. Всякий кризис бытия каждый раз ставит под сомнение как реальность Мира, так и присутствие человека

в Мире: в общем, кризис бытия имеет религиозный характер, так как на древнем уровне культуры *бытие* отождествляется со *священным*. Как мы уже видели, в основе Мира лежит опыт познания священного, и даже самая примитивная религия — это прежде всего онтология. Иначе говоря, поскольку бессознательное является результатом бесчисленных опытов познания бытия, оно не может не походить на различные религиозные вселенные. Ведь религия — это пример разрешения всякого кризиса бытия, и не только потому, что она предполагает бесконечную повторяемость, но еще и потому, что она будто бы имеет истоки в высшем Мире и, следовательно, расценивается как Откровение, ниспосланное из *другого*, сверхчеловеческого Мира. Религиозное решение не только способно преодолеть кризис, оно делает существование открытым к особым ценностям, непреходящим и всеобщим, позволяющим человеку подняться над личными жизненными проблемами и в конечном итоге войти в духовный мир.

Мы не можем подробно рассмотреть здесь все последствия этой связи между содержанием и структурой бессознательного, с одной стороны, и религиозными ценностями, с другой. Нам нужно было лишь наметить эту связь, чтобы показать, в каком смысле можно говорить о том, что даже искренне неверующий человек в самой сокровенной глубине своего существа приемлет религиозно значимое поведение. Но частные мифологии современного человека, его сновидения, мечтания, грезы и т. п. не способны подняться до уровня мифов и обрести их онтологическую значимость, так как они не являются достоянием *всечеловека* и не преобразуют частную ситуацию во всеобщую. То же самое можно сказать и о тревогах современного человека. Опыт, получаемый им из сновидений или видений, хоть и является религиозным с формальной точки зрения, не образует *Weltanschauung*, как у *homo religiosus*, и не составляет основу поведения.

Всего лишь один пример позволит нам лучше понять различие между этими двумя категориями опытов. Бессознательная деятельность современного человека без конца предоставляет ему бесчисленное множество символов, и каждый из них несет какое-то послание, сообщает о какой-то миссии, которую предстоит выполнить, чтобы обеспечить равновесие психики или ее восстановление. Как мы видели, символ не только делает Мир открытым, но и помогает религиозному человеку достичь универсальных ценностей. Именно благодаря символам человек поднимается над частной ситуацией и открывает для себя общее и универсальное. Символы пробуждают индивидуальный опыт и переводят его в ранг духовных актов, в область метафизического познания Мира. Созерцая любое дерево — символ Древа Мира и образ Космической Жизни, — человек досовременных обществ был способен выйти к высшей духовности: понимая значения символа, *он мог приобщиться к жизни во всеобщем*. Благодаря религии и заключенной в ней идеологии человек мог воспользоваться своим индивидуальным опытом и открыть для себя всеобщее. Образ Древа еще достаточно часто воз-

никает в мире воображения современного неверующего человека, он представляет собой шифрограмму его внутреннего мира, драмы, разыгрывающейся в его бессознательном, затрагивающей всю его психологическую жизнь в целом и происходящей из его собственного опыта. Однако дерево как символ не пробуждает полностью сознание человека и не делает его открытым к всеобщему: нельзя сказать, что оно полностью выполняет свою функцию. Оно лишь отчасти «вызволяет» *человека* из той ситуации, в которой он находится, позволяет ему, например, погасить внутренний кризис и вновь обрести утраченное на какое-то время душевное равновесие. Но оно не возвышает его до уровня духовности и не может открыть ему какую-либо структуру реального.

Как нам представляется, этого примера достаточно, чтобы показать, каким образом бессознательное подпитывает неверующего человека современных обществ, помогает ему, не подводя его, однако, к собственно религиозному ви́дению и познанию мира. Бессознательное предлагает решение проблем его собственного бытия и в этом смысле выполняет функцию религии: ведь прежде чем сделать существование способным к созданию ценностей, религия обеспечивает его целостность. В некотором смысле можно даже утверждать, что и у тех наших современников, которые объявляют себя неверующими, религия и мифология «скрыты» в глубине подсознания. Это означает также, что возможность вновь приобщиться к религиозному опыту жизни все еще жива в недрах их «я». Если подойти к этому явлению с позиций иудеохристианства, то можно сказать, что отказ от религии равноценен новому грехопадению человека, что неверующий человек утратил способность сознательно жить в религии, т. е. понимать и разделять ее. Но в глубине своего существа человек все еще хранит память о ней, точно так же, как и после первого падения его предок, первый человек Адам, даже духовно ослепленный, все же сохранил в себе разум, позволивший ему отыскать следы Бога, — а они видны в этом Мире. После первого падения религиозность опустилась до уровня разорванного сознания, после второго она упала еще ниже, в бездны бессознательного; она была забыта. Этим завершаются размышления историка религий. Этим открывается проблематика философов, психологов, а также теологов.

КОММЕНТАРИИ

Научные труды Мирчи Элиаде написаны ясным и внятным языком, а потому вроде бы не нуждаются ни в каких замысловатых толкованиях. Но это впечатление поверхностное и потому явно обманчивое. Стихи Пушкина тоже кажутся на первый взгляд простыми, однако чем глубже вникаешь в них, тем больше загадок и подтекста обнаруживаешь. Что это за «облатка розовая», которая «сохнет на воспаленном языке» Татьяны Лариной? Обращаешься к «Словарю русского языка» С. И. Ожегова и узнаешь, что *облатка* – это «небольшой полый внутри шарик из крахмальной муки, желатина и т. п. для приема лекарств в порошках. Хинин в облатках». Неужели Татьяна страдала малярией? Смутно вспоминая, что *облатка* имеет какое-то отношение к обряду причащения, заглядываешь в трехтомный энциклопедический словарь «Христианство». Там говорится: «ОБЛАТКИ (*oblata*, от лат. *offere*, приносить), в католической и протестантской церкви название *гостии*». Следует ли из этого заключить, что Татьяна была католичкой или протестанткой? И что такое *гостия*? И как понять всю эту цитату из «Евгения Онегина»?

Такого рода загадок немало в любом полновесном тексте, а в текстах ученейшего (и поэтичнейшего) Элиаде – и подавно. Что это за «Псалмы Соломона», в которых описывается Помпей? Ведь царя Соломона и римского полководца Помпея Великого разделяет целое тысячелетие! Неужели предполагаемый автор «Песни песней» был, вдобавок ко всем своим прочим талантам, еще и кем-то вроде израильско-иудейского Нострадамуса? Кто такой *Пань-гу*? Что такое *мандала*? Словом, поводов для хотя бы мало-мальски «реального» комментария предостаточно.

Далее встает вопрос о терминах и понятиях, которые у разных авторов могут выражаться одними и теми же (или сходными) формулами, но содержание в них вкладывается подчас совершенно различное. Между *архетипами* Карла Юнга и *архетипами* Мирчи Элиаде зияет пропасть. Здесь тоже не обойтись без мостиков, через нее перекинутых.

Все, как известно, познается в сравнении. Каждый *образ*, каждый *символ* Элиаде становится прозрачнее, если его сопоставишь с образами и символами тех культур, которым в его научных трудах уделено лишь косвенное внимание. Вполне естественно, что русский комментатор переводов этих трудов старался в первую очередь находить подобные параллели в русской истории, русском фольклоре, русской мифологии.

И наконец, самый спорный вопрос: вправе ли столь скромное лицо, как составитель комментариев, хотя бы иногда высказывать свои собственные, неизменно субъективные суждения по поводу тех или иных проблем, поставленных автором и всеми теми, кто занимался подобными же вещами до него? Не слишком ли самонадеянно говорить о *дионисийстве* после Фридриха Ницше, Вячеслава Иванова и Мирчи Элиаде? Не уподобится ли тогда работа комментатора вымышленному опусу «Горошек в сале, *cum commento*», который иронически упоминает Франсуа Рабле во второй книге своего бессмертного романа? Ответить на этот вопрос сможет, как мне кажется, только вдумчивый читатель данного тома – и, разумеется,

ответить на свой лад, сообразуясь со своими собственными познаниями, вкусами и мнениями.

А теперь мне остается лишь поблагодарить моего друга, магистра филологии Юрия Павловича Соловьева, без чьей авторитетной и бескорыстной помощи мои комментаторские шгудии носили бы вполне объективный, но несколько усредненный характер и выглядели бы примерно так: «*Агни* — бог огня в ведической религии», «*Яхве* (Иегова) — бог в иудаизме», «*Перун* — бог грозы в славянской мифологии» и т. д.

Переводы вошедших в данный том трактатов выполнены по изданиям:

1. *Eliade M.* Le Mythe de l'éternel Rétour. Archétypes et répétition. Paris: Gallimard, 1949.
2. *Eliade M.* Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux. Paris: Gallimard, 1952.
3. *Eliade M.* Le sacré et le profane. Paris: Gallimard, 1957.

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ
(архетипы и повторение)

1* *...мы дали бы этой книге другой подзаголовок: «Введение в философию истории».* — На самом деле вовсе не опасение «показаться слишком амбициозным» было причиной отказа автора от такого подзаголовка. Двумя строками ниже он признается, что суть его труда — не «умозрительный анализ исторических явлений», не только пассивное неприятие истории, но и, если договаривать его мысль до конца, бунт против нее, ее «развенчание» — и в то же время «апология архаического типа существования». История в ее общепринятом, мирском обличье кажется автору равнозначной «ужасу» и «небытию»; она лишает современного человека, «чуждого любым трансисторическим моделям», и чувства свободы, и способности творить. «Чем более он становится современным, незащищенным от ужаса истории, — пишет Элиаде об этом человеке, — тем меньше у него шансов делать историю... Свобода делать историю, которой хвалится современный человек, иллюзорна почти для всего человеческого рода». Напротив, человек традиционных обществ может гордиться своим способом существования, который позволяет ему быть свободным и творить: у него не отнята возможность окончательно победить не только историю, но и время, чтобы жить в вечности. Таким образом, «Миф о вечном возвращении» — это не введение в историю с ее парадного, философского входа, а указание на выход из нее — выход, открывающийся с помощью мифа, обряда, ритуала и за пределы существования, обусловленного вроде бы непреодолимыми рамками пространства и времени.

2* *Под досовременными, или традиционными, обществами мы понимаем...* — Понятия традиций и традиционного общества введены в философию и историософию не самим Элиаде, а его старшим современником и единомышленником, эзотериком Рене Геноном (1886–1951); они развиваются в большинстве его работ. Краткое и достаточно емкое определение *традиции* содержится в книге французского искусствоведа Люка Бенуа «Эзотеризм», где популяризуются идеи Генона: «Необходимо осознать, что же представляет собой понятие *Традиция*, которое так часто отрицается, извращается или недоосмысливается. Речь идет не о местном колорите, народных обычаях или диковинных нравах, представляющих интерес для фольклористов, а о первооснове всего сущего. *Традиция* — это передача совокупности священных знаний, облегчающих понимание имманентных принципов вселенского порядка, поскольку человек не в силах сам определить смысл

своего бытия. Пояснить смысл слова *Традиция* может ее сравнение с духовными узами, связующими наставника и ученика, с преобразующим влиянием, подобным призванию или вдохновению, столь же присущими душе, как наследственность присуща телу <...> С этой точки зрения каждый человек равнозначен тому, что он способен передать и воспринять. Независимость и неповторимость человеческой личности выглядят в таком случае лишь относительными реальностями, свидетельствующими о постоянном отдалении от истоков первозданной мудрости, в которых черпало свои силы архаическое мироустройство... Последовательное помрачение *традиционных* идей долгое время мешало нам вглядеться в истинное обличье древних цивилизаций, как восточных, так и западных, и в то же время затрудняло возврат к присущему им всеобъемлющему взгляду на бытие. Только с точки зрения принципов мы можем все понять и ничего не упустить, освоить мироздание подобно тому, как ребенок осваивает азбуку, укрепить нашу память и развить воображение, установить связи между дисциплинами, внешне удаленными одна от другой, отдав предпочтение той, которая существует вблизи от неистощимой «духовной сокровищницы, – все это благодаря символам» (*Benoist L.* L'Ésoterisme. Paris, 1965. P. 15–16). Надо ли говорить, что не только идеи и темы трехчастной «симфонии» Элиаде, но и ее образная лексика во многом перекликаются с мыслями и терминами небольшой книги Люка Бенуа, а следовательно, и трудов Рене Генона.

3* *Камень... представляет собой иерофанию, обладает маной...* – Мотив иерофании, вторжения священного в мирскую обыденность, – один из главных в научном и художественном творчестве Элиаде, что соответствует распространенности этого явления в пространстве и времени, как бы оно ни именовалось в разных культурах. «Азбучный» пример – то часто цитируемое ученым место из Книги Бытия (2 : 11–19), где говорится о патриархе Иакове, увидевшем во сне лестницу от земли до неба, по которой восходили и нисходили ангелы. Пробудившись от сна, патриарх воскликнул: «Как страшно место сие! Это не иное что, как Дом Божий, это Врата небесные. И встал Иаков рано утром, и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником; и возлил елей на верх его». Камень, послуживший изголовьем Иакову, – это и порог, ведущий в инопространство, и, конечно же, Центр Мира, где, по удачному выражению Элиаде, происходит не только «прорыв космических уровней», но и «осуществляется связь между Землей, Небом и преисподней», «обнаруживается некая Абсолютная Реальность, которая противопоставляется нереальности, всей огромной протяженности окружающего мира».

Такие священные камни, отмеченные присутствием Божества или являющиеся вместилищем инородной силы, известны практически во всех традициях. Это и дельфийский омфалос, «пуп» Земли, воздвигнутый в том месте, где Аполлон сразил змея Пифона и где ушли под землю воды потопа, это и морщинистая скала Мориа, на которой Авраам готов был принести в жертву Исаака, и «Камень Фаль, вскрикивавший под тем, кто достоин был стать королем Ирландии» (Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост., перев., вступит. ст. и коммент. С. В. Шкунаева. М., 1991. С. 20), и любой из бретонских менгиров, и знаменитый *Синий камень*, что лежит под Переславлем-Залесским на берегу Плещеева озера.

Показательно в этом смысле определение, данное ученым следующему комплексу проявляющихся во времени и пространстве высших форм духовной жизни: «Пожалуй, история религий, от самых примитивных до наиболее изощренных, есть не что иное, как описание иерофаний, проявлений священных реальностей. Между элементарной иерофанией, например, проявлением священного в каком-либо объекте, камне или дереве, и иерофанией высшего порядка, какой является для христианина воплощение Бога в Иисусе Христе, есть очевид-

ная связь преемственности. И в том, и в другом случае речь идет о таинственном акте, проявлении чего-то «потустороннего», какой-то реальности, не принадлежащей нашему миру, в предметах, составляющих неотъемлемую часть нашего «естественного», т. е. в «мирском».

Мана, упомянутая Элиаде сразу же вслед за *теофанией*, — это, согласно верованиям меланезийцев и полинезийцев, некая безличная магическая сила, способная проявляться в человеке, в духах умерших, в материальных предметах; она может носить как благой, так и злокозненный характер. *Мана*, по Элиаде, — частный, локальный пример теофании.

4* *...во время óно, ab origine...* — то есть «изначально», «издавна», со времен Творения. Элиаде употребляет эти и схожие по смыслу выражения (*in principio*, «в начале»; *in illo tempore* «в те времена»; *ab initio*, «с самого начала», *in statu nascendi*, «в момент зарождения»), говоря о «довременном времени» космического акта.

5* *...архаический человек не знает действия, которое не было бы произведено и пережито ранее кем-то другим, и притом не человеком.* — Во многих своих работах Рене Генон, констатируя, что рассудок есть нечто специфически и исключительно человеческое, заключает, что все, «находящееся за пределами рассудка, является поистине нечеловеческим» и что метафизическое познание «не равнозначно познанию человеческому» (цит. по: *Meroz L.* René Guénon ou la sagesse initiatique. Paris, 1962. P. 73). Полемизируя с К. Юнгом по поводу введенного им понятия «коллективное бессознательное», Р. Генон (а вслед за ним и М. Элиаде) писал, что в данном случае «речь уже не идет, как во всех разновидностях рационализма, о грубом отрицании <...> какого бы то ни было «нечеловеческого» (точнее, надчеловеческого) элемента. Напротив, по всей видимости, допускают, что традиция действительно имеет «нечеловеческую» природу, однако полностью извращая значение этого понятия... Нет необходимости забираться дальше в исследовании традиционных доктрин, чтобы понять: когда речь идет о «нечеловеческом» элементе, то подразумеваемое здесь и принадлежащее, по сути, к надындивидуальным уровням бытия не имеет ничего общего с фактором «коллективным», который сам по себе не выходит за рамки индивидуально-человеческого» (*Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997. С. 71).

6* *Небесные архетипы.* — Само прилагательное «небесный» в сочетании с понятием «архетип» говорит о том, что под «архетипом» Элиаде понимал нечто совсем другое, чем Карл Юнг. Это не «содержимое коллективного бессознательного», а внеземные и вневременные прообразы-символы, являющиеся единственной подлинной реальностью. «Что значит "жить" для человека, принадлежащего к традиционным культурам? — спрашивает Элиаде. И отвечает на этот вопрос: — Прежде всего, это жить по внечеловеческим моделям, жить согласно архетипам. И следовательно, жить в сердцевине реальности...» Назначение и смысл архетипов «состоит именно в том, чтобы служить свидетельством целокупной реальности, непостижимой для иных способов познания: единство противоположностей, например, так щедро и просто выражаемое в символах, не дано в виде наглядной истины нигде во Вселенной и недоступно ни непосредственному опыту человека, ни описательному мышлению». Архетипы в представлении Элиаде — это и символическая основа мироздания, его неразрушимый сакральный костяк, крестец — *sacrum* (в Ведах все это объединяется понятием *скамбха*, столп, вселенская опора) и животворящее начало Космоса, та самая «закваска», о которой говорится в Евангелиях: «Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (*Мф.* 13: 33). Архетипы пробуждают к подлинной, реальной жизни косное земное бытие, равнозначное, в силу своей эфемерности, не-бытию: «реальным становится преимущественно *сакральное*, ибо только сакральное *есть* в абсолютном смысле, оно действует эффективно, творит и придает вещам долговечность». Нет нужды

говорить, что именно такое понимание архетипов изначально присуще человечеству, поскольку в данном разделе автор приводит достаточно примеров, подтверждающих преемственность его трактовки от положений, считавшихся непреложными еще в глубокой древности.

7* *Зерванистская традиция* — то есть культ бога *Зервана* (или *Зурвана*), по мнению некоторых ученых предшествовавший в Иране религии зороастризма. Прямые свидетельства о существовании этого культа относятся к эпохе Сасанидов — III—IV вв., когда зурванизм и зороастризм представляли собой, вероятно, два соперничающих течения в официальной религии. Судя по отрывочным текстам, включенным в ортодоксальные зороастрийские писания, *Зерван-Зурван* идентичен как индуистскому *Брахме*, так и гностическому *Автопатору*, Самоотцу или Отцу Величия, олицетворяющему собою Вечность. Определение *Автопатора*, данное величайшим философом-гностиком Валентином (ум. в 160 г. от Р. Х.), вполне приложимо к *Зурвану*: «В начале *Автопатор* обнимал собою все сущее, покоившееся в нем без сознания; он тот, кого называют *Эоном*, — нестареющий, вечно юный, двуполый; он объемлет мироздание, его же не объемлет ничто» (цит. по: *H. Leisegang.* La gnose. P., 1971. P. 204—205). Подобно тому как Самоотец соединился со своей женской сущностью, *Алетейей*, чтобы породить все сущее, так в лоне андрогина *Зурвана* зародилась божественно-демоническая двойня, *Ормазд* и *Ахриман*, Добро и Зло, День и Ночь, олицетворения двойственности проявленного мира. Миф о *Зурване* ценен для Элиаде тем, что в нем отразились древние представления о Вечности, Времени, Мировом годе, чередовании космических циклов в небесных прообразах-архетипах, составляющих незримую причину и суть земного многообразия. Распространенный в митраистском искусстве образ львиноголового бога *Айона* (т. е. *Эона*, Вечности) в равной мере сопоставим с символикой предвечного *Зурвана* и властелина времени *Ахримана*.

8* *Бундахишн* (букв.: «Мироздание», «Творение основ») — одно из двух основных сочинений зороастризма, написанных на языке, который обычно называется пехлевийским, т. е. на местном наречии Юго-Западного Ирана III—VII вв. Второй из этих канонических текстов известен под названием *Денкарт*, т. е. «Деяние веры». *Бундахишн* представляет собой труд по космологии, *Денкарт* является сводом религиозных знаний. Пользуюсь случаем, чтобы сказать два слова о других памятниках авестийской священной литературы, достаточно часто упоминаемых и цитируемых румынским ученым. Это *Авеста* — сборник канонических сакральных текстов, приписываемых легендарному Заратуштре (VII—VI вв.) и в настоящем виде являющихся лишь относительно небольшой частью первоначального собрания. Среди прочего *Авеста* содержит: книгу *Ясна* («Молитвословия») — тексты литургического характера; главы 28—34, 41—51 и 53 из *Ясны* известны под названием *Гаты* («Песнопения») — это размышления и проповеди самого Заратуштры, составленные на языке, отличающемся от языка остальных глав *Ясны*; *Яшт* («Жертвоприношения») — священные гимны, обращенные к отдельным божествам, и *Вендидад* («Защита от демонов») — свод религиозных и ритуальных установлений, содержащий также мифологические и легендарные сведения (см.: Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 338).

9* *Гудеа* — патеси («правитель», «наместник») шумерского города Лагаша, который во времена его правления (XXII в. до Р. Х.) стал одним из основных религиозных и культурных центров Месопотамии. Сохранились многочисленные скульптурные изображения Гудеа и воздвигнутые им стелы (одну из них описывает Элиаде).

10* *Апокалипсис Варуха* — апокрифическое сочинение, приписываемое ветхозаветному пророку Варуху (кон. VII — нач. VI в.). В целом виде сохранилось только на сирийском языке; составлено, скорее всего, в I в. по Р. Х., так как в нем (гл. 22) содержатся намеки на разрушение Иерусалима войсками Тита. Пóзднее проис-

хождение *Апокалипсиса Варуха* не исключает его высокой поэтической и религиозной ценности.

11* *Оракулы Сивиллы.* — В отличие от легендарных (или подлинных) *Сивиллиных книг*, упоминания о которых встречаются с VII в. до Р. Х., речь идет о создававшихся на рубеже христианской эры гекзаметрических поэмах, повествующих о грядущих судьбах различных областей Римской империи, о близости светопреставления и Страшного суда. Поэмы дошли до нас в греческих переводах (переделках?), опирающихся на несохранившиеся арамейские тексты. См. русский перевод: Книги Сивилл. М.: Энигма, 1996.

12* *Водружение Креста было равносильно «оправданию» и «освящению» страны, ее «новому рождению».* — Замечательным художественным отражением этого мистико-исторического акта можно считать грандиозное полотно Сальвадора Дали «Сон Христофора Колумба (Открытие Америки)», законченное в 1959 г. и хранящееся в Фонде Рейндольса Морса, Кливленд, США.

13* *Гора Меру.* — Автор перечисляет далее названия Мировой горы, под которыми она известна в разных традициях. Это перечисление почти дословно перекликается с примерами такого же характера, приводимыми в работе Р. Генона «Царь мира», вышедшей в 1927 году, ровно за двадцать лет до публикации «Мифа о вечном возвращении». Подытоживая свои рассуждения о символической сути Мировой горы, Генон пишет: «Вполне понятно, что гора земного Рая равнозначна "полярной горе", о которой — под разными именами — говорится почти во всех традициях: мы уже упоминали *Меру* индусов и *Алборж* иранцев, равно как и *Монтсальват* из европейских легенд о Граале; не забудем также гору *Каф* из арабских сказаний и даже греческий *Олимп*, который во многих отношениях имеет то же значение. Во всех случаях речь идет о некой области, которая, подобно земному Раю, стала недосягаемой для обычного человечества и расположена вне пределов досягаемости любых катаклизмов, потрясающих человеческий мир в конце тех или иных циклических периодов. Эта область поистине является "вышней страной"; к тому же, согласно некоторым ведическим и авестийским текстам, ее местоположение было изначально полярным даже в буквальном смысле этого слова. И каково бы ни было ее местоположение в течение различных фаз истории человечества, она всегда пребывает полярной в символическом смысле, поскольку представляет собою незыблемую ось, вокруг которой обращается все мироздание» (*Guénon R.* Le Roi du Monde. Paris, 1958. P. 73–74).

14* *Химинбъёрг в Эдде.* — Автор имеет в виду так называемую «Младшую Эдду», написанную исландским ученым, поэтом и политическим деятелем Снорри Стурлусоном в 1222–1225 гг. «В сокровищнице мировой литературы, — говорится в предисловии к русскому переводу этого памятника, — это произведение единственное в своем роде. Ни в одном другом произведении не нашла такого полного отражения мифология, которую не только все скандинавские народы, но и все народы, говорящие на германских языках, считают своим ценнейшим культурно-историческим и художественным наследием. Поэтому "Младшая Эдда", наряду со "Старшей Эддой", сборником древнеирландских песен о богах и героях, пользуется немеркнущей славой во всем германском мире» (Младшая Эдда. Л., 1970. С. 5). Упоминание о Мировой горе содержится в первой части «Младшей Эдды» («Видение Гюльви») и в русском переводе звучит так: «И есть еще жилище Химинбьёрг. Оно стоит на краю света, где Биврёст дугою своей упирается в небо» (Указ. соч. С. 37).

15* *Зиккурат* — «рукотворная Мировая гора», ступенчатый храм-пирамида в древней Месопотамии; примерно такими же в архитектурном и символическом плане были ранние египетские пирамиды (например, пирамида царя Джосера в Саккара, нач. III тысячелетия до Р. Х.) и ацтекские *теокалли*. «Зиккураты состо-

яли из нескольких убывающих кверху огромных трапециевидных платформ, выложенных сплошной кладкой сырцового кирпича. Верхняя площадка увенчивалась небольшим святилищем – «жилищем бога». Строившиеся обычно при храме почитаемого божества, эти башни впоследствии на многие тысячелетия превратились в главные храмы, центры науки, своеобразные обсерватории, где жрецы наблюдали за небесными светилами и жизнью Вселенной» (*Дмитриева Н., Виноградова Н.* Искусство Древнего мира. М., 1989. С. 95). К числу старейших относятся зиккураты шумерского бога Небес Ану и богини любви Инанны в Уруке (теперешний Варке), фундаменты которых были заложены в XXXI – XXVIII вв. до Р. Х.; один из наиболее хорошо сохранившихся – зиккурат шумерского бога луны Наннара в Уре (близ нынешней Насирии), датируемый XXIX – XXVIII вв. до Р. Х. Самым грандиозным из них, по сообщению Геродота (I, 181), был зиккурат в Вавилоне, построенный в VII – VI вв. до Р. Х. и послуживший прообразом библейской Вавилонской башни.

16* В русском синодальном издании: «вот, народ спускается с возвышенности».

17* *Коместор Петр* (? – 1198) – французский теолог, каноник собора Парижской Богоматери, прозванный «Пожирателем» за свою неуемную страсть к чтению. В своем романе «Девятое Термидора» Марк Алданов мельком упоминает его среди других знаменитых ученых Франции XII в.: «...прогремели на весь мир, вплоть до русской земли, великие парижские ученые: Адам с Малого моста, Петр Пожиратель, Петр Певец и особенно славный Абеляр» (*Алданов М.* Девятое Термидора; Чертов мост. М., 1989. С. 17).

18* *Вера в то, что Голгофа находится в Центре Мира, сохранилась в фольклоре восточных христиан...* – Отметив постоянный интерес Элиаде не только к русскому фольклору, но и к русской культуре в целом, приведу отрывок из духовного стиха о Голубиной Книге, вошедшего в знаменитый сборник Кирши Данилова (на него-то, скорее всего, и ссылается автор):

Почему же Иорасолим-город городам мати?
Иорасолим-город посреди земли,
Посреди земли, в нем пуп земли.
(Цит. по: Стихи духовные. М., 1991. С. 34.)

19* *Боробудур* («Великий Будда») – буддийское святилище на острове Ява, еще одна рукотворная Мировая гора. Сооружение было воздвигнуто в VIII–IX вв., впервые оно упоминается в надписи на каменной стеле, датируемой 842 г. Три его архитектурных уровня – основание, корпус и надстройка (ступа) – соответствуют трем сферам мироздания: *бхурлока* (земля, мир смертных), *бхуварлока* (пространство между землей и солнцем, обиталище мудрецов), *суварлока* (мир богов). Восходя по этим террасам, паломник совершал символическое странствие к Средоточию Мира, где должно осуществиться его освобождение от земных уз и прекращение цикла перерождений.

20* *Мишна* – так в иудаизме называется обширный свод наставлений и предписаний, составленный раввинами-законоучителями (таннаим) на основе толкования Торы. Наличие таких нравственно-религиозных сборников – необходимая черта любого традиционного уклада. В Древней Индии аналогом *Мишны* были *шастры*, собрания поучений, касающиеся самых разных сторон жизни – от чисто бытовых до ритуальных. В Древней Греции это, например, *Ойкономикос* («Домострой») Ксенофонта Афинского; в странах Ислама – *шариат*, комплекс юридических норм, принципов и правил поведения, доводимых до верующих посредством толкования Корана, хадисов и трудов мусульманских вероучителей; в средневековой Руси – это «Домострой», свод житейских правил и установлений, защищавший нормы патриархального (то есть, в конечном счете, восходящего к ветхозаветным патриархам) мироустройства. *Мишна*, поначалу существовав-

шая в виде устной традиции, была закреплена письменно не позднее II в. по Р. Х. Она состоит из 63 трактатов, распределенных по шести разделам (*седарим*): *Зераим* («Посевы») – о земледелии, вкушении плодов земных, благотворительности; *Моэд* («Праздники») – о праздниках, субботе и постах; *Незиким* («Повреждения») – о преступлениях и проступках, убытке и ссуде; *Нашим* («Жены») – о браке и разводе; *Кадашим* («Святыни») – об отправлении культа и о жертвоприношениях; *Тегарот* («Очищения») – о ритуальной и личной чистоте и нечистоте. *Мишна* – основополагающий памятник необъятной талмудической литературы (*мидраши, таргумы, гемара, галаха* и т. д.), в которой собраны и истолкованы плоды иудаистской учености, праведности и деловой сметки.

21* *Йома* – один из талмудических трактатов, посвященный толкованию Книги Бытия.

22* *Ормазд* – позднейшая форма имени *Ахура-Мазды*, древнеиранского бога светлых сил; напомню, что *Ахриман*, его брат-близнец, олицетворяет злую, теневую сторону мироздания (см. примеч. 7). В первой главе *Бундахишна*, посвященной космогоническим мотивам, говорится: «Сперва Ормазд создал небо, светлое и ясное, с далеко простирающимися концами, в форме яйца из сверкающего металла. Вершиной оно достигало Бесконечного Света, а все Творение было создано внутри Неба – как в замке или крепости, где хранится всякое оружие, необходимое для сражения, или как в доме, где есть все вещи. <...> Второй после субстанции неба он создал воду. Третьей после воды он создал землю, круглую, висящую в середине неба. И он создал минералы внутри земли, а также го́ры, которые потом поднялись и выросли из земли. Под этой землей всюду находится вода. Четвертыми он создал растения. Пятым он создал Быка. Шестым он создал *Гайомарта-Первочеловека*. Он сотворил *Гайомарта* и Быка из земли. А из света и влаги неба он сотворил семя людей и быков» (цит. по: Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 342–343). Приведенная цитата прекрасно иллюстрирует мысль Элиаде о «центральном» положении во Вселенной Земли и человека, а кроме того, служит лишним подтверждением тезиса о трансцендентном единстве религий, проявляющемся, в частности, во взглядах на космогонический акт: достаточно сравнить этот отрывок из *Бундахишна* с первыми двумя главами *Книги Бытия*. И еще одно попутное замечание: всем нам внушалось, будто бы древние верили в сказки о китах, быках и прочей живности, на которой покоится наша планета, – такими уж невежественными были наши предки. Но как согласовать с этими «внушениями» сведения из *Бундахишна* относительно «круглой земли, висящей в середине неба», или о положении Земли в космическом пространстве согласно *Книге Иова* (26, 7): «Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем»?

23* *Пещера сокровищ* (*«Мэ'арат газэ»*) – сирийский апокриф VI в., «где повествуется о драгоценных и священных предметах, вынесенных Адамом из Рая и лежащих в пещере вместе с телом Адама. Горний свет не только сияет вне пещеры, он сходит в глубину ее мрака, он всегда здесь, как тихое, неуловимое сияние» (От берегов Босфора до берегов Евфрата / Пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1987. С. 41).

24* *...идея святилища, воспроизводящего Вселенную в ее сути, – передалась архитектуре христианской Европы...* – «Святилище, – пишет современный исследователь символики христианского храма, – предстает перед нами как некая символическая вариация единой архитектурной темы, повторяясь и бесконечно обогащая самоё себя, чтобы раскрыть самую суть символики храма: это союз Неба и Земли, это божья дарохранительница в мире людей, которую так великолепно воспел св. Максим Исповедник в своем гимне Святой Софии Эдесской:

"Поистине, восхищения достойно, что столь малый храм во всем подобен необъятному миру <...>

Кровля его подобна небесам, замкнутый свод не опирается на колонны; его украшает золотая мозаика, подобно тому, как свод небесный украшен сияющими звездами.

Высокий купол его подобен небу небес. И шлему подобно его навершие, покоящееся на барабане.

Арки его, широкие и просторные, подобны сторонам света, а пестроцветием своим напоминают они арку небесную – радугу"» (*Hani I.* Le symbolisme du temple chrétien. Paris, 1962. P. 34).

25* *...блуждание в лабиринте...* – Лабиринт – один из древнейших символов посвящения, то есть перехода от одного уровня реальности (Элиаде постоянно именует его «нереальным», «иллюзорным») к другому, более высокому, – перехода, подобного тому «сумрачному лесу», где заблудился Данте в своем стремлении к «любви, что движет солнца и светила». Лабиринтом можно считать путаницу подземных лазеек в доисторических пещерах, которую необходимо преодолеть, чтобы добраться до центрального грота, украшенного изображениями зверей, – вернуться в потусторонний мир, в лоно богини-матери, родительницы и пожирательницы всего сущего, и родиться вновь, возродиться. «Я погрузился в лоно Владычицы Подземной Царицы», – гласит один из текстов на золотых табличках из погребений Южной Италии – текст, в котором, без сомнения, содержится отзвук обрядовых формул «каменного века». Лабиринты эпохи неолита, сложенные на поверхности земли из крупных валунов, встречаются на Севере России – их назначение такое же, как и у лабиринтов подземных. Всем известен классический образец лабиринта, из которого выбрался Тезей с помощью путеводного клубка, подаренного ему царевной Ариадной, – выбрался, истребив в утробе земли (в своем собственном сердце) своего хтонического двойника – Минотавра. Средневековые богомольцы ползли на коленях по мозаичным лабиринтам, выложенным на полу шартрского и амьенского соборов, веря, что они совершают реальное паломничество к Центру Мира, к его величайшей святыне – храму Гроба Господня в Иерусалиме. Изображения лабиринта встречаются, хотя и нечасто, на русских иконах: «Неизвестный иконописец избрал лабиринт как удобную форму для дидактического внушения. Магический квадрат и круг лабиринтов как "скрижаль многопутия" (Симеон Полоцкий) давали человеку наглядный пример "выхода" с неправильного пути на истинный путь спасения» (*Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. М., 1995. С. 346). Словом, извилины лабиринта ведут к той мистической точке, где Центр Мироздания уже неотличим от внутреннего святилища, «пещеры сердца» (*Катха упанишада*, 2, I, 6), таящей в себе суть человеческой личности. Оказаться в Центре Мира, в «пещере сердца», значит обрести самого себя. И то и другое осуществимо лишь путем преодоления бесчисленных тупиков и зигзагов космического подземелья, в котором мы обречены блуждать от рождения до смерти, и еще более запутанных и «захламленных» закоулков нашего сознания.

26* *...геомантические теории...* – В качестве косвенной параллели к упоминаемому автором индуистскому обряду, связывающему воедино закладку здания, космогонический акт и лежащее в его основе жертвоприношение, можно привести тибетскую геомантическую практику *са джад* («исследование земли»), во многом схожую с китайским учением о силах *фын шуй* («ветер и вода»). «С точки зрения *са джад*, – пишет американский буддолог Джон Рейнольдс, – земля – живое существо, живой дышащий организм – богиня по имени *Саилхаме*, напоминающая древнегреческую Гею. В земле движется жизненная сила, придающая неповторимые черты ландшафту. Она воздвигает горы и управляет горными потоками, без этой живительной энергии земля стала бы мертвой. Эта энергия то выходит на поверхность, то исчезает в глубинах земли, она вечно пульсирует, расширяется и сжимается, и именно она делает землю плодородной и насе-

ленной. Именно эту энергию сравнивают с дыханием дракона, а пути, по которым в земле протекает эта энергия, называют нервной системой дракона. Возвышенности на поверхности земли обнаруживают присутствие этой энергии. Быстрое прямолинейное движение воды уносит живительную энергию. Из перечисленного видно, что любой дом, храм или святилище должны быть правильно сориентированы и находиться в гармонии с энергией земли, циркулирующей в данной местности. Когда задумывают строительство дома или храма, приглашают ламу, чтобы получить совет по правильному выбору места. <...> Когда место для постройки найдено, тем не менее есть способы проверки удачности выбора. Проверяет выбранное место и почву лама. Например, он может выполнить ритуал поиска духа земли со змеиным торсом (*ито же таг ра*). На земле выкладывается диаграмма в виде шахматной доски с 360-ю клетками, внутри нее наносится изображение змееподобного божества с головой на востоке и хвостом в сторону запада. Затем, совершив специальные вычисления, лама точно находит так называемое *место силы*. Там роют яму и, если находят в земле дефекты, их удаляют, а место очищают мантрами (*Рейнольдс Дж.* Гадания и оракулы в Тибете. Гаруда. СПб., 1993. № 1 (3). С. 32–34). Как явствует из этого отрывка, теория и практика закладки зданий в Индии и на Тибете схожи в том смысле, что и там и здесь они связаны с космогоническими представлениями о победе над змеем, олицетворяющим довременно́й хаос; разница же сводится к тому, что индийский мастер-каменщик повторяет жест Индры, поражающего дракона Вритру, а тибетский лама старается усмирить «хтоническое змееподобное существо» с помощью заклинаний (мантр).

27* *Вакханта в своих оргиастических ритуалах воспроизводит патетическую драму Диониса...* – Миф о Дионисе, принявшем обличье быка, растерзанном титанами и воскрешенном своей бабкой, богиней Реей, матерью Зевса, имеет, как и всякий миф, по меньшей мере трехчастную структуру и, соответственно, предполагает хотя бы тройное толкование. Сразу же оговорюсь, что сам Элиаде в своих «Аспектах мифа» предлагает куда более сложную, пятичастную структуру. Но здесь для удобства можно сказать, что миф, во-первых, отражает какие-то «реальные», природные или исторические аспекты бытия, составляющие внешнюю оболочку мифологического образа, – это его физическая, «телесная» сторона. Он, далее, непременно соотносится с помрачениями и озарениями человеческой души, ее произрастанием, цветением, плодоношением и смертью, за которой может последовать либо полный распад, возвращение в хаотическую мешанину психических первоэлементов, либо возрождение, *палингенесия*, – это человеческий, «душевный» аспект мифа. И наконец, он является символическим повествованием «о рожденье, преображенье и ужасном конце миров» (Николай Гумилев), о судьбах Космоса и его метафизических законах, сквозящих как в превратностях человеческой истории, так и в метаморфозах человеческой души. Когда английский поэт и мифолог Роберт Грейвс утверждает, что «основным ключом к мистической истории Диониса является распространение культа лозы в Европе, Азии и Северной Африке» (*Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992. С. 76), он, конечно же, по-своему прав, но его культурно-историческая правота чересчур однобока, она касается только «плоти» мифа, оставляя без внимания его «душу» и «дух». Карл Юнг трактует миф о Дионисе как образ бездны, в которой растворяется человеческое сознание, доведенное до пределов пароксизма, как стремление укрыться от времени в «прошлом», характеризующееся вакхическими оргиями; этот миф, таким образом, олицетворяет бессознательные желания. Такова трактовка психическая, «душевная» (см.: *Керлот Х.-Э.* Словарь символов. М., 1994. С. 178). Что же касается толкования духовно-символического, то оно связывает между собой оба противоположных взгляда на миф (и мир), наполняя их сакральным смыслом, не сводимым ни к истории, ни

к психологии. «Миф сам по себе не является ни хорошим, ни плохим, – свидетельствует Элиаде. – Его нельзя оценивать с точки зрения морали. Его функция – давать модели и, таким образом, придавать значимость миру и человеческому существованию. <...> Благодаря мифу, как мы уже говорили, понятия *реальность, значимость, трансцендентность* постепенно обнаруживают свою суть. Благодаря мифу мир понимается как в совершенстве организованный, разумный и значимый Космос». Разделение реальности на «психическое» и «материальное» не имеет никакого смысла: рассматриваемые порознь, оба эти плана оборачиваются пустой ментальной забавой, в которой душа теряет способность к воплощению, а плоть – к одухотворению. Божественная полнота, *плерома*, рождается только от их мистического союза. Но этот союз возможен лишь при условии предварительного и – в данном случае – вполне реального очищения души и тела от их иллюзорной «самости». Самооскопление вакхантов вкупе с их священным неистовством (исходом из самих себя) есть нечто противоположное театрализованному представлению в честь Диониса и воскресившей его Реи, отождествлявшейся с Кибелой, Великой Матерью богов. Вакхант не «проигрывает» его, а переживает на самом деле: он и впрямь становится Дионисом. Кровавое радение дает ему возможность духовно и телесно приобщиться к «патетической драме» Диониса, воспроизвести ее всей целокупностью своего существа и тем самым перейти от чисто человеческого плана существования к плану божественному. Дионисийство – не «распространение культа лозы» и не торжество «бессознательных желаний», а вечное возвращение в царство архетипов и, говоря словами Катулла, «чудовищных тайн», о которых, надо признаться, Элиаде нередко умалчивает. Именно об этом трагическом переходе и самопожертвовании, отсечении от себя темного начала пишет Плутарх в своем трактате «О плотоядении»: «Миф о страстях Диониса и его расчленении, о дерзновенном покушении Титанов на него и об их наказании и испепелении молнией после того, как они вкусили мертвой плоти, в аллегорической форме говорит о новом рождении, *палингенесии*. Иррациональную, неупорядоченную и склонную к насилию часть нашего существа, поскольку она не божественного, а демонического происхождения, древние назвали Титанами; именно эта часть несет наказание и справедливое возмездие» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 58).

28* *...орфик в своем обряде посвящения повторяет первоначальные жесты Орфея...* – Почти все вышесказанное можно отнести к Орфею и орфическим мистериям: «Являясь основной фигурой дионисийских обрядов, Орфей, как считают, разделил судьбу самого бога» (Прокл в комментариях к «Государству» Платона; цит. по: *Грейвс Р.* Указ. соч. С. 82). Так что церемониал орфического посвящения можно считать третьим актом бесконечно разыгрывающейся «патетической драмы» Диониса: бог Дионис был растерзан Титанами, а затем, воскреснув, сошел в Аид, чтобы вызволить оттуда свою мать Семелу (план божественный); подобно ему, Орфей спустился в Тартар в надежде вернуть свою жену Эвридику, а затем погиб от рук вакханок, радетельниц все того же Вакха-Диониса (план героический); орфики, уподобляясь Титанам и вакханкам, поедали мясо жертвенного быка, в которого превратился Дионис, чтобы причаститься его плоти и обрести божественность (план человеческий, смыкающийся с божественным).

29* *Деметра соединилась с Иасионом...* – Иасион – древнее критское божество земледелия, сын Зевса; считалось, что именно он сохранил после потопа семена для будущих посевов. Его соитие с Деметрой, по мнению Элиаде, – пример «сакральной модели» мирского бракосочетания; люди только воспроизводят этот космический образец: «Человеческие акты узаконивались с помощью внечеловеческой модели. То, что миф иногда следовал за обрядами, <...> ничуть не умаляет сакрального характера ритуала. Миф запаздывает лишь как формула, но

содержание его архаично и связано с таинствами, то есть с актами, предполагающими абсолютную, внечеловеческую реальность». Противоположного взгляда придерживается Роберт Грейвс, верный своему культурно-историческому толкованию мифологем: не миф определяет людские ритуалы, да и вообще любые их действия, а ритуалы порождают миф; порожденные человеческой фантазией боги слепо, как марионетки, вторят магической практике жрецов и жриц. «Миф о любовном приключении Деметры на трижды вспаханном поле указывает на обряд плодородия, который существовал на Балканах. Для того, чтобы обеспечить хороший урожай, жрица зерна на глазах у всех совокуплялась с царем-жрецом перед севом озимых» (*Грейвс Р.* Указ. соч. С. 65–66).

30* *...Иштар отходит ко сну вместе с Таммузом...* — Упоминается один из древнейших примеров иерогамии, священного брака. Иштар — вавилоно-ассирийская богиня любви и распри, сеятельница и жница всего живого, во многом подобная Великой Богине времен палеолита, греко-малоазийской Кибеле и индийской Кали-Дурге: «Владык владычица, богинь богиня! Иштар, ты царишь полновластно, ты защитница людская! <...> Пожинаешь все сущее, словно колосья, тебя венчали тиарою власти! <...> Ты — предавшая друга подруга, владычица распри, ты равняешь горы!» — так поется о ней в нововавилонском гимне-славословии, подчеркивающем ее двуединую суть (Я открою тебе сокровенное слово // Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 228). Бог Таммуз (Думузи) — это как бы мужская ипостась греческой Персефоны, олицетворяющей зерно, которое «умирает» в земле, чтобы затем дать начало новой жизни, не только растительной, но и человеческой. Подобно Персефоне, Таммуз полгода проводит в подземном царстве, где Иштар оставила его взамен себя самой: «Пастырь, царевич Таммуз, жених Иштар, государь преисподней, владыка могилы! ...Он идет, он уходит в земную грудь, наклоняется он к земле мертвецов, полный жалобы, в скорбь повергнутый» (Там же. С. 222–223).

31* *Флоралии* — разгульные празднества в честь Флоры, римской богини весны и цветов; отмечались с 28 апреля по 3 мая. Овидий пишет о них так:

> ...Богиня идет в одеждах своих многоцветных,
> Сцена открыта опять вольностям шуток срамных
> (*Фасты*, IV, 945–946; перев. Ф. Петровского).

Этот праздник и другие весенние торжества античности можно считать далеким оттолоском «аграрных оргий», отождествляющих половой акт с полевой страдой и содействующих силам произрастания.

32* *Луперкалии* — еще один римский весенний праздник (15 февраля); его название происходит от латинского *lupa* (волчица). В этот день жрецы Фавна, *луперки*, рыскали нагими по Риму, начиная свой бег с Луперкаля (места, где, по преданию, Ромул и Рем были найдены волчицей, вспоившей их своим молоком), и хлестали встречных сыромятными бичами; эти удары сулили плодовитость:

> Третья заря после ид обнажившихся видит луперков:
> Фавна двурогого здесь священнодействием чтят
> (*Фасты*, II, 268–269; перев. Ф. Петровского).

33* *Пиррриха* (от лат. *pyrrhichē*) — воинская пляска спартанцев в полном вооружении; изначально имела магико-сакральный характер, как, впрочем, и любой вид человеческой деятельности: «В древнейшие времена танец был не развлечением, а священнодействием» (*Голан А.* Миф и символ. Иерусалим; М., 1994. С. 169). Аналогией *пиррихи* в Риме можно считать пляски *салиев*, жрецов Марса, возникшие еще на заре римской истории, при царе Нуме Помпилии (715–673).

34* *...нельзя объяснять войну или поединок рационалистическими мотивами.* — В качестве лишнего подтверждения этой мысли можно привести гладиаторские бои в

древнем Риме. Они восходят к обрядам человеческих жертвоприношений во время тризны. Полагают, что практика этих кровавых поминальных игр была перенята римлянами от этрусков. Но еще Гомер (*Илиада*, песнь 23, игры в честь Патрокла) описывает устроенные Ахиллом на могиле Патрокла ритуальные схватки, правда, сильно смягчая их жестокость. В римскую эпоху эти единоборства мало-помалу утратили обрядовый характер и превратились в организованные побоища на аренах амфитеатров, гнусное развлечение как знати, так и черни.

35* *...дао, артха, рита, цедек, темис...* — термины, которыми в различных традициях (китайской, индийской, иудейской, эллинской) обозначаются такие понятия, как «путь—пустота» (*дао*), «смена времен», «миропорядок—мироустройство» (*артха, рита*), «основа мира», «праведность», «природная сфера космического древа» (*цедек*), «правосудие — справедливость» (*темис, Фемида*).

36* *Потлач* — такого рода праздники, во время которых пиршество сопровождалось состязанием в щедрости между хозяевами и гостями, характерны не только для аборигенов Северной Америки. Вариант обычая ритуальных дарений в Древней Скандинавии описан видным отечественным медиевистом А. Я. Гуревичем: «В основе обмена дарами лежала уверенность в том, что вместе с даримым имуществом переходит некая частица сущности дарителя и получающий дар вступает в тесную связь с ним. Если же дар не возмещен, то получивший его оказывается в зависимости от подарившего. Приобретая дар от своего предводителя, воин не боялся этой зависимости — наоборот, он стремился укрепить свои узы с вождем, надеясь получить вместе с подарком и "удачу", которой был богат вождь» (*Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 235). Остается добавить, что подобные обычаи вплоть до последнего времени были нормой поведения для русских крестьян: «Суть отношений гостя и хозяина заключается, как правило, в символическом и реальном обмене дарами <...> Считается, что гость, впервые пришедший в дом, где есть дети, должен принести им подарок. Обмен дарами между гостем и хозяином происходит при любом семейном празднике» (Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 147).

37* *Книга Апофиса* (или *Книга низвержения Апопа*) входит в состав так называемого Папируса Неси-Амсу (известен также как папирус Бремнер-Ринд), который датируется концом IV в. до Р. Х. и кроме указанного текста включает в себя *Плач Исиды и Нефтиды, Гимн Ра о сотворении мира* и др. сочинения.

38* *...Помпей, описанный в псалмах Соломона...* — Речь идет об апокрифе, созданном вскоре после взятия Иерусалима Помпеем (63 г. до Р. Х.) и приписанном царю Соломону (кон. XI — нач. X в. до Р. Х.). В Средние века «Псалмы Соломона» были внесены в список апокрифов, не рекомендуемых для чтения верующих, и оказались в числе «отреченных» и забытых книг.

39* *Завещание Асира* — поздний ветхозаветный апокриф, автором которого будто бы был Асир, восьмой сын патриарха Иакова (*Быт.* 30: 13).

40* *Кралевич Марко* — как историческая фигура был владетелем небольшого удела в Македонии и стал турецким вассалом в 1371 г., сразу же после гибели своего отца Вукашина, короля западной Македонии. Он должен был платить султану дань и оказывать ему военную помощь в борьбе с врагами. Впоследствии был изгнан из сербских пределов князем Лазарем Гребляновичем и погиб в 1395 г. в битве при Ровнах, сражаясь на стороне турок против валашского господаря Мирчи. В сербском эпосе играет видную роль, выступая защитником народа против турок. Ему посвящено множество былин и юнацких песен, в которых он обретает мифический характер. «Образ Марка, созданный легендой, стал настолько живым, что в разных пределах Балканского полуострова народ связывает его имя с горами, колодцами, руинами, ручьями, лесами. Рассказы о Марке и его

коне Шарце, который пьет вино, как добрый юнак, обгоняет горных вил и в битве страшен как лев, были у всех на устах» (Эпос сербского народа. М., 1963. С. 278).

41* *Хуньяди Янош* (ок. 1407–1456) — военный и государственный деятель Венгерского королевства; в 1441–1443 гг. совершил ряд удачных походов против османских завоевателей. В 1446–1452 гг. был регентом королевства. Нанес туркам поражение в Белградской битве (1456 г.), что задержало их продвижение в Венгрию.

42* *Вукашин* — сербский король с 1367 г., отец Марко Кралевича. Заключил союз с византийским императором и начал войну с турками, но после нескольких блестящих побед пал в битве против султана Амурата I в 1371 г.

43* *Вук* (т. е. «Волк») — имя, распространенное среди средневековой сербской знати. Исторические личности, носившие это имя, лишь в редких случаях соотносимы с героями эпоса. Известный в истории Вук Бранкович, зять князя Лазаря, участвовавший вместе с ним в Косовской битве (см. ниже), не только не пришел ему на помощь, но в решающий момент сражения отступил, что привело к разгрому сербского войска.

44* *Косовская битва* (1389) — самое трагическое событие в истории средневековой Сербии, в результате которого она лишилась не только былого могущества, но и независимости. Князь Лазарь Хребельянович (1329–1389), пытавшийся объединить страну, фактически распавшуюся при короле Уроше Стефане (время правления: 1355–1367), во главе сербско-боснийского войска выступил против сил султана Мурада I и, потерпев сокрушительное поражение, был взят в плен и казнен. Эта национальная трагедия отразилась в обширном цикле героических песен и сказаний.

45* *Герцог Стефан.* — Из текста Элиаде трудно понять, кого именно он имеет в виду: имя Стефан носили *все* сербские короли из рода Неманичей: так звали и последнего короля, вышеупомянутого Уроша Стефана, которого будто бы убил на охоте Вукашин, чтобы завладеть его престолом.

46* *...Владимир I... Владимир II...* — Владимиром I автор называет крестителя Руси Владимира Святославича (?–1015), Великого князя Киевского, прозванного в былинах «Красным Солнышком». Владимир II Мономах (1053–1125) — Великий князь Киевский с 1113 г.

47* *...Добрыня Никитич... убивает дракона о двенадцати головах...*; *...Святой Михаил из Потуки... убивает дракона...* — Мотив змееборства характерен не только для русского былинного эпоса, но в еще бóльшей степени для сказок, где сквозят более архаические мотивации, связанные с расчленением первозданного чудовища, хозяина «реки Смородины». Героем-змееборцем был, например, Индра, уничтоживший дракона Вритру (олицетворение Хаоса) и создавший из его останков Вселенную.

48* *Вольга превращается в птицу или волка, совсем как шаман...* — В одном из вариантов былины о Вольге говорится:

Втапоры поучился Волх ко премудростям:
А и первой мудрости учился
Обёртываться ясным соколом,
А другой-то мудрости учился он, Волх,
Обёртываться серым волком,
А и третей мудрости-то учился Волх
Обёртываться гнедым туром — золотые рога...
(Былины. М., 1988. С. 29)

49* *Егорий рождается на свет с серебряными ногами...* — Имеется в виду не былина, а стилизованный под былину «духовный стих» про Егория Храброго, впервые опубликованный П. И. Якушкиным в 1884 г.:

Молодой Егорей Светло-Храбрый:
По локоть руки в красном золоте,
По колено ноги в чистом серебре,
И во лбу солнце, во тылу месяц,
По косицам звезды перехожия
(Цит. по: Стихи духовные. М., 1991. С. 117).

50* *В былине, посвященной бедствиям наполеоновского нашествия...* — Элиаде называет «былиной» то, что в русской фольклористике принято именовать «исторической песней». Привожу зачин одной из таких песен: «Во двенадцатом году / Объявил француз войну... Много нужды и горя приняли, / Все приказа мы ждали... Повелитель с нами был / Сам царевич Константин». (Исторические песни. Баллады. М., 1986. С. 470.)

51* *...души обыкновенных покойников более не имеют «памяти»...* — Согласно античным представлениям, души мертвых, глотнув воды из Леты, реки забвения, забывают о своем прежнем существовании, чтобы вселиться в новые тела (*Вергилий*. Энеида, VI, 703–715). Элиаде уподобляет душу отдельного человека «душе» народа, ее памяти и беспамятству: «память» об историческом прошлом стирается, уступая место «знанию» о «высоком мистическом опыте», предполагающем «возвышение личностного бога до Бога надличностного». Прямым развитием этой темы можно считать тот пассаж из «Мифов, снов и мистерий», где автор говорит об истории как о предсмертном виде́нии человечества, готового расстаться с самой памятью о ней: «Во многих религиях, и даже в европейском фольклоре, можно найти поверье о том, что человек якобы вспоминает всю свою прошедшую жизнь вплоть до мельчайших подробностей и что он не может умереть до тех пор, пока не вспомнит и не переживет заново свою личную историю. На окраине своей памяти умирающий еще раз прокручивает свое прошлое. С этой точки зрения, страсть современной культуры к историографии может быть зна́ком, предвещающим ее скорую гибель <...> Наша западная цивилизация, перед тем как пойти на дно, хочет в последний раз вспомнить все свое прошлое, с доисторических времен до мировых войн. Историографическое сознание Европы (некоторые считают его почетным свидетельством непреходящей славы) фактически является тем последним моментом, который предшествует смерти и говорит о ее приближении».

52* *Фрэзер Джеймс Джордж* (1854–1941) — английский этнограф и религиовед, автор компилятивного труда «Золотая ветвь» (I изд., 1890), в котором духовная жизнь человечества трактуется как своего рода эволюция, ведущая от «магической» и «религиозной» стадии к стадии «научной». Очевидна зависимость этой трактовки от идей французского позитивиста Огюста Конта (1798–1857) относительно трех этапов интеллектуальной эволюции: «теологического», «метафизического» и «научного». Элиаде не раз обращается к теориям Фрэзера, причем нельзя не отметить иронического тона, звучащего почти в каждой из таких отсылок; приведу одну из самых язвительных, где румынский ученый касается прогрессистских взглядов своего английского коллеги: «Наслушавшись однообразных рассуждений — сэр Джеймс Фрэзер, например, заполнил ими чуть ли не двадцать томов — о том, что все мысли, мечты и желания людей архаических эпох, все их мифы и обряды, все их боги и религиозные прозрения были всего лишь мешаниной чудовищных нелепостей, жестокостей и предрассудков, к счастью, сведенных на нет благодаря естественному прогрессу человечества, — отупев от бесконечного повторения одного и того же, публика в конце концов подалась этим уговорам и перестала интересоваться изучением истории религий» («Образы и символы», гл. I).

53* *Мамурий Ветурий* — легендарный оружейник, выковавший для царя Нумы Пом-

пилия одиннадцать медных щитов, точь-в-точь схожих с тем, что упал с неба, принеся Риму избавление от опустошавшей его чумы (см.: *Плутарх*. Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. I. С. 140–141). Позднее его имя было переосмыслено как *Mars Vetustus* («Старый Марс») или *Veterem Memoriam* («Древнее предание»). 14 марта, во время праздника Мамурий или Эквирий, в Риме совершалось ритуальное изгнание человека, облаченного в звериные шкуры, который символизировал собою «Старого Марса», то есть Старый год.

54* *Сатурналии* – одно из самых известных и популярных празднеств античного Рима; было посвящено Сатурну, древнеиталийскому богу посевов и земледелия. Торжества начинались 17 декабря и длились пять дней. «Римляне верили, что легендарные "сатурновы веки" были временем всеобщего равенства и свободы; люди жили тогда как братья, не зная рабства. Рабам в эти дни предоставляли немалую свободу, в том числе и свободу слова – они могли себе позволить даже весьма вольные шутки по адресу своих хозяев. Рабы усаживались пировать – и хозяева должны были прислуживать им за столом» (*Винничук Л.* Люди, нравы и обычаи древней Греции и Рима. М., 1988. С. 417). Иного мнения о празднике сатурналий придерживается Рене Генон: «Хотя обычно утверждается, что в этих праздниках есть напоминание о "золотом веке", такая интерпретация абсолютно ложна, потому что речь не идет здесь о своего рода "равенстве", которое могло бы, с натяжкой, рассматриваться как олицетворение <...> первичной недифференцированности социальных функций; речь идет о переворачивании иерархических отношений, что совершенно иное дело, а такое переворачивание составляет вообще распространенную и одну из самых выраженных черт "сатанизма". Здесь, стало быть, надо видеть скорее нечто, соотносящееся со "зловещим" аспектом Сатурна, аспектом, который, впрочем, принадлежит ему не столько как истинному, сколько как падшему божеству некогда "золотого века"» (*Генон Р.* Символы священной науки. М., 1997. С. 173–174).

55* *Энума элиш* – сохранившиеся версии этой поэмы датируются в основном первой половиной I тысячелетия до Р. Х., но, судя по архаичности аккадского языка, на котором она написана, время ее создания можно отнести ближе к концу II тысячелетия. Как подчеркивает Элиаде, космогонический мотив убийства и расчленения первозданного чудовища, воплощающего Хаос, звучит не только здесь, но и во многих священных текстах, среди которых в первую очередь следует назвать *Ригведу*. Ананда Кумарасвами, сотрудник Элиаде по Чикагскому университету, описывает этот мотив таким образом, что его позволительно отнести не только к ведической традиции, но и ко всем преданиям, касающимся сотворения Космоса из Хаоса: «В этом вечном начале существовала только Высшая Самотождественность, "Нечто Единое" (*тад экам*), без разделения на бытие и не-бытие, свет и мрак, небо и землю. Целокупность содержалась тогда в Первопринципе, который можно назвать Личностью, Предком, Горой, Драконом, бесконечным Змеем. Затем появляется Убийца Дракона, связанный со своей будущей жертвой узами тесного родства: он выступает в роли сына или младшего брата, то есть не как отдельный принцип, а как его *alter ego*. Ему предстоит убить Отца, завладеть его Царством и разделить его сокровища между своими соратниками. Ибо для того, чтобы сотворить мир, необходимо разрушить темницу и освободить скрытые в ней силы. Это происходит либо с соизволения Отца, либо против его воли. Отец может добровольно "избрать смерть ради своих детей" (*Ригведа*, X, 13, 4: "Они принесли в жертву Брихаспати, Яма расчленил его тело"), но может стать и жертвой насилия. Речь идет не о противоречивых доктринах, а о разных способах изложения одной и той же истории. В реальности Убийца и Дракон, жрец и жертва, единосущны, хотя выступают как смертельные враги на мировых подмостках, где разыгрывается бесконечная битва Богов и Титанов. В том и в другом случае Отец-Дракон остается *плеромой*,

которая не умаляется от своего выдоха и не возрастает от вздоха. Он — это Смерть, от которой зависит наша жизнь» (*Coomaraswamy A. K.* Hindouisme et bouddhisme. Paris, 1949. P. 19–20).

56* *Эпос о Гильгамеше* датируется серединой II тысячелетия до Р. Х.; поэма дошла до нас по большей части в копиях, относящихся приблизительно к VII в. до Р. Х., из прославленной библиотеки царя Ашшурбанипала в Ниневии. Прообразом главного героя поэмы послужило историческое лицо, царь города Урука, правивший ок. 2600 г. до Р. Х. Рассказ о Всемирном потопе, на котором останавливается Элиаде, является всего лишь одной из сюжетных линий этого памятника: «Плач Гильгамеша по Энкиду, описание бегства в пустыню тоскующего Гильгамеша и многие другие эпизоды делают, по справедливости, эпос о Гильгамеше одним из шедевров древневосточной эпической поэзии» (Я открою тебе сокровенное слово... С. 17). Напомню, что Гильгамеш, хотя и неявным образом, выступает одним из главных персонажей повести Элиаде «Даян»: по его следам спускаются в подземный мир легендарный Агасфер и ведомый им студент-математик Константин Оробете (см.: *Элиаде М.* Под тенью лилии / Перев. с румынск. А. Старостиной. М., 1996. С. 615–704).

57* *Праздник Кущей* (е в р. *Суккот*) — один из трех самых главных праздников у израильтян; был установлен в память того, как их предки жили в палатках (кущах) во время сорокалетних странствий по пустыне после исхода из Египта. Он назывался также праздником сбора плодов, так как его празднование совпадало с окончанием земледельческих работ в середине месяца *Тишри* (октябрь).

58* *Ефрем Сирин* (ок. 306–373) — великий сирийский молитвотворец, автор многих толкований на Св. Писание и других сочинений, переведенных на греческий язык и ставших литургическими текстами. Ему, в частности, принадлежит текст покаянной молитвы «Господи и Владыко живота моего».

59* *Рахаб* (в синодальном переводе Библии — *Раав*) — морское чудовище, воплощение первозданного Хаоса, с которым сражается Бог Ветхого Завета подобно тому, как Мардук сражался с Тиамат: «Ты низложил Раава, как пораженного; крепкою мышцею твоею рассеял врагов своих» (*Пс.* 88: 11).

60* *Йом-киппур* («Великий день очищения») отмечался 10 октября, когда первосвященник единожды в году входил в святая святых Иерусалимского храма и кропил алтарь кровью жертвенного животного для очищения от грехов всего народа и каждого отдельного человека. В этот же день изгонялся в пустыню «козел отпущения», символически нагруженный грехами людскими.

61* *Мандеи* — религиозная секта, возникшая в первые века христианской эры и названная по имени мифического пророка Мандадихайи, олицетворяющего собой тайное знание. Согласно учению мандеев, вобравшему в себя многие элементы гностицизма и манихейства, основателем их конфессиональной общины был Иоанн Креститель, которого они считают подлинным спасителем мира, тогда как Христос отвергается ими. Приверженцы мандеизма, сохранившиеся до наших дней в Иране и Ираке, представляют себе мир игралищем темных сил, а людей, не принадлежащих к их секте, — осужденными на вечную гибель.

62* *...основы этой символики лежат в лунной мистике...* — Лунная символика — одна из любимых тем Элиаде, которую он развивает как в своих научных трудах, так и в художественном творчестве (повесть «Змей» // *Элиаде М.* Под тенью лилии. С. 171–260). Напомню в этой связи отрывок из «Священного и мирского», сочетающий в себе столь же глубокомысленный, сколь и поэтичный подход к этой теме: «Благодаря фазам Луны, т. е. ее "рождению", "смерти" и "воскрешению", люди осознали как собственный способ существования в Космосе, так и возможности выжить и возродиться. Благодаря лунной символике религиозный человек сумел свести воедино обширные группы фактов, не имеющих между собой видимой связи, и объединить их в цельную "систему". <...> Благодаря лунной

символике люди смогли сопоставить и объединить такие разнородные явления, как рождение, рост, смерть, воскресение; во́ды, растения, женщина, плодородие, бессмертие; космическая тьма, жизнь до рождения, загробная жизнь, за которой следует возрождение, подобное лунному ("свет, исходящий из тьмы"); ткачество, символ "нити жизни", судьба, категория Времени, смерть и т. д.».

63* *Йезиды* (езиды) — приверженцы религиозной секты, сочетающей элементы христианства, иудаизма, ислама и даже буддизма (вера в перевоплощение). Название происходит от персидского слова *изед*, что значит «объект поклонения». Согласно легенде, секта была основана в XI в. суфием Ади Музафаром, которого йезиды считают земным воплощением высшего духовного существа, Ангела-павлина (*Малаки-тауз*). Йезиды подвергались обвинениям в дьяволопоклонстве и преследовались как христианами, так и мусульманами; различные исследователи то подтверждают, то опровергают эти обвинения, поскольку тайные обряды йезидов до сих пор были недоступны для наблюдения.

64* *Митра* — древнеиранское божество договора и границ, приобретшее позднее солярные функции; противостоящее Ахриману, олицетворяющему злое начало (см. примеч. 21). Многочисленные скульптурные изображения Митры свидетельствуют о расцвете его культа во времена Римской империи. На этих изображениях Митра закалывает быка; центральным моментом церемонии посвящения в митраизме было заклание быка и омовение посвящаемого в его крови. «Некоторые ученые утверждают, что это животное воплощает в себе дух зла, другие же полагают, что это священный бык, смерть которого была жертвоприношением. В любом случае кровь этого быка породила все полезные для рода людского травы и растения. Это чудо открывало в Митре черты возрождающего землю начала и творца жизни, ставшей более изобильной и плодородной» (Мудрость древних и тайные общества: Перев. с англ. Смоленск, 1995. С. 16).

65* *Аль-Бируни* Абу Рейхан Мохаммед (973—1048) — персидский поэт и ученый, писавший по-арабски, автор «Хронологии восточных народов», на которую ссылается Элиаде, и знаменитой книги «Индия», где описываются культура, история и религия этой страны (Бируни провел там несколько лет, изучая санскрит).

66* *Лактанций* Луний Целий Фирмиан (ок. 260 — ок. 330) — христианский богослов, философ и поэт. Его «Божественные установления» — блестящая апология христианства, в которой доказывается, между прочим, что религия немыслима без мудрости, а мудрость — без религии.

67* *Хольда* (Хульда, Гольда, Голда) — древнегерманская богиня грозы и плодородия; часто изображается одной из предводительниц «Дикой охоты», то есть сборища душ умерших и различных демонических существ. «Имя и сущность Голды отличались в разных местностях. Некоторые народы называли ее Метелицей или госпожой Хофф или отождествляли с великой богиней Фрейей; для других она была Бертой или Пертхой, богиней охоты. Голда была германским аналогом богини Луны Дианы, которой поклонялись в странах, расположенных южнее <...> Чаще она выступала в роли богини-матери, богини-покровительницы, но в ярости могла превратиться в безобразную старую ведьму с торчащими зубами и длинным заостренным носом, являясь пугалом для непослушных детей» (Ведьмы и колдовство: Перев. с англ. Смоленск, 1995. С. 27).

68* *«Гандхарвские браки»*. — Имеется в виду брак по обычаю гандхарвов — шестая из восьми отмеченных древнеиндийским обычным правом форм брака. (*Законы Ману*. Ш. 21; 24; 32; *Ашвалаяна грихьясутра*. 1. 6). *Гандхарвы* — полубоги, супруги небесных нимф — *апсар*. Эта форма брака предполагает свободный союз по взаимному влечению жениха и невесты, без участия родителей в сговоре (напр., Шакунтала и Душьянта у Калидасы).

69* *...Праджапати <...> был опустошен...* — Праджапати упоминается в четырех гимнах *Ригведы*, а в *Атхарваведе* становится одним из главных богов, творцом и

владыкой всего сущего, ипостасью Брахмы. Интересно сопоставить его «опустошение» с каббалистическим понятием *цимцум* («сжатие»), процессом «высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создается мир» (*Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993. Т. II. С. 230). Вопрос о Сотворении Мира из пустоты или из божественной субстанции («креация» или «манифестация») вытекает из вопроса о самой сущности Творца — является ли Он некой личностью, более или менее сопоставимой с личностью человеческой, или Абсолютом, то есть Чистым Небытием? В первом случае он воздействует на нечто внешнее по отношению к нему, на материю или на пустоту, во втором — «вьпрядает» мироздание из своей собственной апофатической метасущности, как паук вьпрядает паутину, «опустошая» себя. «Известны три основных теологических взгляда на сотворение мира, — пишет современный отечественный библеист Д. В. Щедровицкий. — Согласно первому, особенно распространенному в эллинистическую эпоху (на рубеже нашей эры), Бог создал весь мир из уже существовавшей материи или, по крайней мере, сначала создал само вещество, а потом уже все остальное из этой первоосновы. Согласно второму воззрению, наиболее распространенному в Средние века в христианском мире, Бог создал все "*ex nihilo*" — "из ничего" <...> Наконец, третье воззрение, бывшее в течение веков прерогативой мистиков, — это теория эманации, то есть постепенного "исхождения", "излучения" Вселенной из самого существа Божьего. По мере отдаления от сущности Божества, для нас непостижимого, бытие как бы густеет, пока не обретает материальную форму» (*Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. Т. I: Книга Бытия. М., 1994. С. 28–29).

70* *...индо-тибетские мандалы... — Мандала* (санскр. «круг», «поле», «блюдо») — сложный и распространенный по всему миру символ: система вписанных друг в друга квадратов и окружностей, плоскостная модель Вселенной, своего рода мистическое решение «квадратуры круга». Изображение, находящееся в центре композиции, ассоциируется с сердцевиной мира и с главным божеством той религиозной традиции, к которой относится это изображение. В разных регионах различные виды мандал служат подспорьем для созерцания и молитвы, для мысленного путешествия к Центру Мира; несомненно также их терапевтическое, целительное назначение. В православной традиции существуют типы икон, воспроизводящих общечеловеческую схему мандалы, наполненную, однако, христианским содержанием: они изображают Космос, очищенный и спасенный мистерией Голгофы. Таковы, например, «Неопалимая купина» с ее явной космической символикой или столь же насыщенное космогоническими мотивами «Всевидящее око Божие».

71* *Берос* — вавилонский жрец (ок. 340 — ок. 270), основавший на острове Кос первую греческую астрологическую школу. В своем трехчастном труде «Вавилонские хроники», посвященном истории Вавилонского царства, описал также историю мировых циклов с астрологической точки зрения.

72* *Карма* (санскр. «деяние», «поступок») — в индуистской и буддийской традициях — мистико-психологическое понятие, суть которого сводится к тому, что человеческие поступки — как дурные, так и хорошие — не только определяют нашу судьбу в данном существовании, но и влекут за собой перерождения, тоже могущие быть либо «наградой», либо «возмездием». Согласно буддийским воззрениям, вырваться из этой «дурной бесконечности» можно, только ступив на «восьмеричный путь спасения», ведущий к окончательному освобождению, нирване. Индуизм же, как неоднократно указывает Элиаде в этой и в других своих работах, взывает к осознанию иллюзорности кармических уз (*майя*), которые в результате этого должны распасться сами собой: «Божественная Моя, трудноборная, из гун состоящая майя; те, кто ко мне стремятся, преодолевают майю» (*Бхагавадгита*, VII, 14).

73* *Локаята* и *чарвака* — материалистические, а отчасти и гедонистические направления в древнеиндийской философии. Локаята отвергает существование богов и авторитет *Вед*, чарвака, кроме того, не признает закон *кармы*.

74* *...бросали в «колодезь»...* — Драма Таммуза, брошенного в колодезь (то есть «нижний» мир, преисподнюю), и в самом деле не чужда драме человека, отсюда немалое число вариантов этой темы в мифологии, фольклоре и религиозных системах разных традиций. Такова описываемая в *Махабхарате* (9, 36, 8 сл.) и в *Ригведе* (I, 105) история Триты, схожая с библейской историей об Иосифе и его братьях. «Некто по имени Трита был брошен своими жадными братьями в колодец. Из глубины колодца ему видно небо, и он обращается к богам с просьбой о спасении. Когда ему удается в мыслях совершить жертвоприношение сомы, боги спасают его. Индо-иранский персонаж Трита сопоставим с героем русских сказок по имени Иван Третей, который убил дракона, был предан братьями, в подземном царстве добыл живую воду (ср. сому) и спасся оттуда с помощью птицы (ср. «речь Брихаспати»: Да услышат меня Земля и Небо // Из ведийской поэзии. М., 1984. С. 218). В христианской традиции эта тема обретает космический и сотериологический характер (сошествие Христа в ад и вызволение оттуда праведников).

75* *Эоны* (от греч. «век, вечность») — позднеантичное религиозно-философское понятие, которым обозначалось весьма продолжительное, но принципиально конечное состояние мира во времени. «Эонами» назывались и сверхъестественные сущности, «управлявшие» такими циклическими временны́ми протяженностями. «Эоническая сущность, — пишет В. Н. Лосский, — стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и эон тесно связаны друг с другом, и, так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Эон — это неподвижное время, время — движущийся эон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной церкви // Диалектическое богословие. М., 1991. С. 233).

76* *...падение Самарии...* — Самария, столица Израильского царства, основанная в X в. до Р. Х., неоднократно подвергалась нападениям сирийских владык и их союзников, пока после длительной осады не была взята и разрушена ассирийским царем Салманассаром в 701 г. до Р. Х., когда пало и царство Израильское (*4 Цар.* 17: 1 сл.). Это историческое событие рассматривается в Ветхом Завете как наказание за вероотступничество самаритян: «И проводили сыновей своих и дочерей через огонь, и гадали, и волшебствовали, и предались тому, чтобы делать неугодное в очах Господа и прогневлять Его. И прогневался Господь на Израильтян, и отверг их от Лица своего» (*4 Цар.* 17: 17–18).

77* *...жертва <...> в случае Авраама это – акт веры...* — Элиаде подчеркивает, что, в отличие от архаических культов, жертвоприношение Авраама не являлось просто жестоким обычаем, кровавым ритуалом, а было «внешне абсурдным актом», кладущим основу нового религиозного опыта — веры. Так оно, бесспорно, и есть, однако следует добавить, что во всех религиозных традициях жертва считалась необходимым условием существования не только человека, но и всей Вселенной. Выше в комментариях уже упоминалось каббалистическое понятие *цимцум*, «сжатие» или «самоограничение» Бога, та жертва, которую Он принес ради Сотворения Мира, «потеснив» и «умалив» свою метасущность. Вот что пишет об этом Д. В. Щедровицкий: «Прежде всего само сотворение мира явилось в каком-то смысле жертвой со стороны Создателя, ибо Он есть Бытие самодостаточное, имеющее в Себе все необходимое для вечного блаженства. И для того, чтобы "дать место" множеству миров, Всевышний как бы самоограничился, как бы "умалил" Свое присутствие в некоторых областях существования» (*Щедровицкий Д. В.* Цит. соч. С. 194). «Высшее — жертвоприношение. Ибо бла-

годаря жертвоприношению боги достигают небес. <...> Все основано на жертвоприношении» — гласит *Чхагалея упанишада* (XV, 528). Учитывая все вышесказанное, можно понять, отчего Авраам беспрекословно подчинился грозному повелению Яхве: «...он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование» (*Евр.* 2: 19). Так или иначе Исаак прошел через опыт смерти, Авраам же — через опыт сыноубийства; оба они, хотя и в разной мере, причастились будущей жертве, которую Бог Отец должен будет принести ради искупления грехов всего человечества, ради духовного и физического обновления Вселенной.

78* *Св. Августин* (354—430) — один из Отцов Церкви, богослов, религиозный философ, историограф и моралист. В своем итоговом труде «О граде Божием» предлагает христианское осмысление истории: это противостояние и борьба двух «градов», двух «царств» — Царства Божия и царства сатаны. Это противостояние должно закончиться победой сил добра и слиянием «срединного», земного, царства с Царством Божиим.

79* *Рагнарёк* (др.-сканд. «Рок богов») — в древнескандинавской мифологии — мировой пожар (и потоп), в которых суждено погибнуть всему сущему, включая богов; завершение космического цикла, после чего мироздание возрождается: «Поднимется из моря земля, зеленая и прекрасная. Поля, незасеянные, покроются всходами. Живы Видар и Вали, ибо не погубили их море и пламя Сурта» (Младшая Эдда. Л., 1970. С. 94). Версии этого мифологического мотива встречаются практически во всех религиозных традициях. В индуизме *Рагнарёку* соответствует *махапралая* («великое растворение»): «В конце существования, став Вайшванарой, он сжигает всех существ — тогда земля растворяется в водах, воды растворяются в огне, огонь растворяется в ветре, ветер растворяется в пространстве, пространство — в чувствах <...> непроявленное растворяется в неуничтожимом, неуничтожимое растворяется во тьме, тьма становится одним с высшим богом...» (*Субала упанишада*, 2, I). Те же темы звучат у Гераклита: «Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить...» (фрагмент 82) и в Новом Завете: «...Он очистит гумно свое и соберет пшеницу в житницу, а солому сожжет огнем неугасимым» (*Мф.* 3: 12). Парадоксальный вариант *Рагнарёка* описан в одноименном «сновидении» Х.-Л. Борхеса, где выродившиеся в чудовищ древние боги уподобляются «матерым зверям в облаве» и люди помогают Року прикончить их.

80* *...падение человека <...> отмечено последовательным сокращением продолжительности человеческой жизни.* — Такая зависимость характерна не только для буддийского вероучения, но и почти для всех земных традиций: согласно Ветхому Завету, «дней жизни Адамовой было девятьсот тридцать лет» (*Быт.* 5: 6), Сиф жил девятьсот двенадцать лет, Енос — девятьсот пять и т. д. Нужно оговориться, однако, что в ветхозаветном предании продолжительность жизни каждого из праотцев определяется не только общим для всех людей клеймом грехопадения, отметившим их плоть, но и личным благочестием или нечестием того или иного персонажа Книги Бытия: так, Мафусаил жил дольше Адама. Толкования современных талмудистов более рационалистичны, они стремятся потакать нашим обычным представлениям: «Комментаторы Торы предлагают несколько объяснений причин такой необычной продолжительности жизни людей, живших до потопа. *Рамбам* говорит о том, что такая продолжительность жизни была характерна только для особо выдающихся людей тех поколений, чьи имена упомянуты в Торе; продолжительность жизни других людей была гораздо ближе к тому, что соответствует нашим обычным представлениям» (Пятикнижие и Гафтарот. Книга Брейшит. М.; Иерусалим, 1994. С. 25).

81* *...они принадлежат первоначальному пифагорейству.* — Привожу соответствующее место из Порфирия: «...прежде всего речь шла о том, что душа бессмертна,

затем — что она переселяется в животных и, наконец, что все рожденное вновь рождается через промежутки времени, что ничего нового на свете нет и что все живое должно считаться родственным друг другу» (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 452).

82* *Апокатастасис* (греч. *apokatastasis*) — возвращение, приведение всего сущего в первоначальное состояние. Этим термином в христианстве обозначается прежде всего время второго пришествия Христа, когда на земле должно будет утвердиться Царство Божие: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его» (1 *Кор.* 15: 22–23). Ориген понимал под *апокатастасисом* обращение в христианскую веру всех существ, не исключая и дьявола.

83* *Фирмик Матерн* (IV в. по Р. Х.) — сицилийский сенатор, астролог, автор объемистого сочинения «Матезис», представляющего из себя компиляцию трудов греческих и египетских астрологов. После своего обращения в христианство написал яростную инвективу против язычества «О религиозных заблуждениях язычников» (ок. 350 г.).

84* *Хилиазм* (греч. «тысячелетие») — учение о наступлении тысячелетнего Царства Христова на земле, опирающееся на многие пророчества Ветхого и Нового Заветов и в особенности на то, что содержится в Апокалипсисе: «Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, положил над ним печать, дабы он не прельщал народы, доколе не окончится тысяча лет» (*Откр.* 20: 2–3). Официальная церковь считала это учение ошибочным, хотя его придерживались многие видные богословы: св. Ириней Лионский, св. Ипполит, Лактанций, Тертуллиан. Хилиастические идеи с новой силой вспыхнули в преддверии нового тысячелетия по Р. Х. (печально знаменитый «ужас тысячного года»), а затем ожили в эпоху Реформации; ими, кстати сказать, пронизан живописный триптих Иеронимуса Босха, известный под названием «Сады наслаждений, или Превратности мира».

85* *Апокалипсис Авраама* — иудейский апокриф конца I в. по Р. Х., сохранившийся только в славянском переводе. *Книга Еноха* — едва ли не самое известное апокрифическое сочинение, пользовавшееся огромным авторитетом еще в древней христианской церкви; цитата из него имеется в Послании Иуды: «О них пророчествовал и Енох, седьмой от Адама, говоря: "...се идет Господь со тьмами Ангелов своих — сотворить суд над всеми и обличить всех между ними нечестивых во всех делах, которые произвело их нечестие, и во всех жестоких словах, которые говорили на Него нечестивые грешники"» (*Иуд.* 14–15). Книга содержит целый ряд откровений, будто бы полученных праотцем Енохом во время его странствий в запредельных мирах (см.: *От берегов Босфора...* С. 108–117). Это относящееся ко II в. до Р. Х. сочинение дошло до настоящего времени в эфиопском и славянском переводах.

86* *Когда Рим был захвачен Аларихом...* — Это произошло в 410 г., когда король остготов Аларих (ок. 376–410) после нескольких неудачных попыток завоевал и разграбил Рим.

87* *Гог и Магог.* – *Магог* упоминается в Книге Бытия (10: 2) как один из потомков Иафета; *Гог* фигурирует в книге пророка Иезекииля (главы 38–39); согласно традиционному толкованию, это — названия варварских племен, которые перед концом света по наущению дьявола восстанут против Царства Христова и погибнут вместе с их обольстителем. В исламе *Гогу* и *Магогу* соответствует *Йаджудж* и *Маджудж*, враждебные людям существа, живущие на крайнем востоке земли; накануне конца света они завоюют всю землю, но Аллах уничтожит их. И наконец, в индийских пуранах упоминается еще одна пара «апокалиптических близнецов» — *Кока* и *Викока*, чей приход на землю должен совпасть с окончанием *калиюги*.

88* *Конфликт между этими двумя фундаментальными концепциями Времени и Истории...* — «Яблоком раздора» между христианством и астрологией стала проблема свободы воли: строгий детерминизм (вера в предопределение), характерный для позднеантичной астрологии, было нелегко согласовать с христианским учением о праве человека на выбор между добром и злом, спасением и погибелью. Выход из этого конфликта, как пишет сам Элиаде, сводится к тому, что влияние звезд подчиняется воле Божьей и «служит Его орудием в истории», а, кроме того, согласно известному присловью, «звезды склоняют, но не принуждают»: не исключено, что по гороскопу можно прочесть об определенных (бывших или будущих) событиях в жизни человека, но жесткого предопределения здесь нет.

89* *Птолемей Клавдий* (ок. 90 – ок. 160) – астроном, астролог, математик и географ, работал в Александрии Египетской. Его основной астрономический труд «Альмагест» служил вплоть до конца Средневековья основой астрономии, а сочинение по астрологии «Четверокнижие» до сих пор остается авторитетнейшим трудом для приверженцев этой древней науки.

90* *Флорский Иоахим* (ок. 1132–1202) – итальянский мистик, создатель историософской теории, согласно которой человечество должно пройти три духовных этапа, в первом из которых главенствует Бог Отец, во втором – Бог Сын, Иисус Христос, а в третьем – Дух Святой. Царство Бога Отца отмечено «рабским послушанием» ветхозаветному Закону, в Царстве Бога Сына главную роль играет «сыновнее послушание», в грядущем Царстве Духа в мире будет властвовать свободная и взаимная любовь Бога к человеку и человека к Богу. «Циклические» идеи Иоахима Флорского не были официально осуждены католической церковью, хотя она относилась к ним с подозрительностью, но особого распространения при его жизни не получили, однако были возрождены в конце XIII – начале XIV в. неортодоксальными течениями внутри францисканского ордена («спиритуалы» и «фратичелли»). Эта эпоха совпала с расцветом литературной (и политической) деятельности Данте, который родился в 1265 г., то есть в то время, когда, по предсказанию Иоахима, должно было начаться Царствие Духа Святого. Немудрено поэтому, что «Божественная комедия» насыщена отголосками этого учения. Данте встречается с Иоахимом на «небе Солнца», где тот сияет в кругу других средневековых мистиков и богословов – Фомы Аквинского, Альберта Великого, Дионисия Ареопагита... Влияние доктрин Иоахима Флорского сказывается в историософских построениях таких мыслителей XIX в., как Гегель, Шеллинг и Вл. Соловьев. Ими вдохновлялся русский архитектор А. Л. Витберг, автор неосуществленного проекта трехъярусного храма Христа Спасителя на Воробьевых горах.

91* *Ницше снова обращается к мифу о вечном возвращении...* — Немецкий мыслитель мнил себя создателем этой концепции, «придавал ей колоссальное значение и считал ее центральной для своей философии, нисколько не смущаясь многочисленными историко-философскими параллелями от древних орфиков и пифагорейцев до... новейших позитивистских учений» (коммент. К. А. Свасьяна к изд.: *Ницше Ф.* Сочинения: В 2-х т. М., 1990. Т. I. С. 813).

92* *...Шпенглер и Тойнби принимаются за проблему периодичности...* — У Шпенглера эта проблема парадоксальным образом проступает в его теории «одновременности»: каждая из человеческих культур повторяет основные этапы предшествующей и потому, при всем внешнем несходстве, может считаться ее «современницей». «Я надеюсь доказать, – пишет Шпенглер, – что все без исключения великие творения и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства, науки *одновременно* возникают, завершаются и угасают во всей совокупности культур; что внутренняя структура одной полностью соответствует всем другим; что в исторической картине любой из них нет *ни одного* имеющего глубокий физиогномический смысл явления, к которому нельзя было бы подыскать эквивалента во всех других, притом в строго знаменательной форме и на вполне

определенном месте» (*Шпенглер О.* Закат Европы. М., 1993. Т. I. С. 271). «Проблема периодичности» в основном труде А. Тойнби «Постижение истории» сказывается в неукоснительной смене зарождения, роста, надлома и распада каждой из двадцати одной цивилизации, которые ему «удалось идентифицировать на материалах необозримой и документированной истории Человечества».

93* *...Маркс лишил историю всякого трансцендентного значения...* — Сходные мысли высказывает А. Камю в своем эссе «Бунтующий человек», некоторые главы которого написаны не без оглядки на теории Элиаде, хотя автор его и не упоминает. «Размах пророчеств Маркса щедр и всеобъемлющ, но учение его ограничено. Сведéние всех ценностей к единственной — исторической — не могло не повлечь за собой самых крайних последствий. Маркс верил, что по меньшей мере цели истории окажутся совместимыми с моралью и разумом. В этом состояла его утопичность. А судьба утопии, как ему было небезызвестно, заключается в служении цинизму, хотел он этого или не хотел. Маркс разрушил всякую трансцендентность, а затем по собственной воле совершил переход от факта к долженствованию. Но у этого долженствования нет иного принципа, кроме факта. Требование справедливости превращается в несправедливость, если оно не основывается прежде всего на этическом оправдании справедливости. В противном случае и преступление в один прекрасный день может стать долгом» (*Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 281).

94* *...творчество... Т.-С. Элиота и Дж. Джойса насквозь проникнуто ностальгией по мифу о вечном повторении...* — К упомянутым именам следовало бы присоединить имя Х.-Л. Борхеса, многие произведения которого навеяны этим древним мотивом: «Циклическое время», «Учение о циклах», «Богословы», «Лотерея в Вавилоне» и т. д.

ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ

1* *Сун Ятсен* (1866–1925) — китайский политический деятель партии Гоминьдан (1912), которая, как утверждалось в официальных советских источниках, «сначала играла прогрессивную роль, а затем превратилась в правящую партию буржуазно-помещичьей реакции, связанную с иностранным империализмом». Упоминаемая Элиаде «революция Сун Ятсена» произошла в том же 1912 г.

2* *...вот уже целых полтораста лет все великие европейские литературы наперебой славят «райские острова» Тихого океана...* — Диссонирующим и трагическим заключительным аккордом этого «дифирамба» явился, бесспорно, роман английского писателя У. Голдинга (р. 1911) «Повелитель мух» (1954), отчасти представляющий из себя прямую пародию на повесть Дж. Баллантайна «Коралловый остров» (1858), в которой расписываются прелести жизни в этой «обители немыслимых блаженств».

3* *...он мнил себя Великим Пробужденным, будучи всего лишь Последним Позитивистом...* — очередная язвительная реплика в адрес З. Фрейда, где подчеркивается «плоскостная», «двухмерная» сущность его учения. Добавлю, однако, что Р. Генон, придерживавшийся более радикальных взглядов, чем Элиаде, считал «приземленность» венского психоаналитика более извинительной, нежели псевдоспиритуалистические концепции его последователей: «В этом отношении следует проводить различие между по-разному "продвинутыми" версиями психоанализа: та, которая была создана самим Фрейдом, до некоторой степени все-таки сдерживалась материалистической позицией, им всегда сохранявшейся; разумеется, от того она не становилась менее "сатанической", но все-таки такая позиция делала для него запретными некоторые области» (*Генон Р.* Символы... С. 6). См. также примеч. 6 к «Мифу о вечном возвращении».

4* *Башляр Гастон* (1884–1962) – французский философ, противопоставлявший рационализированному миру «параллельную вселенную» поэтического воображения и символов, черпающих свои истоки в природных стихиях (огне, воде, воздухе и земле).

5* *Дюмезиль Жорж* (1898–1986) – французский историк религий, специалист по индоевропейской мифологии, один из представителей «структурального анализа». Основываясь на лингвистических параллелях и сопоставлении религиозных обрядов, пытался обосновать тройственную структуру, общую всем арийским верованиям, основными компонентами которой являются понятия духовной власти, силы и плодородия. Эта структура, согласно Дюмезилю, отражается в одной или нескольких областях той или иной культуры (кастовая система в Индии, божественная триада в Риме и т. д.). Автор нескольких предисловий к работам Элиаде, в том числе к «Образам и символам».

6* *...Тотемизм вовсе не является универсальным социорелигиозным феноменом...* – Остроумное и верное замечание по этому поводу делает израильский мифолог Ариэль Голан, часто привлекающий в своих работах данные полевых исследований на Северном Кавказе: «В Дагестане, да и вообще на Кавказе, не обнаружено следов тотемизма. Не обнаружен он также в Европе и Передней Азии, с культурами которых связан Кавказ. Так что нет оснований переносить на этот регион соответствующие этнографические данные, полученные в Австралии и Америке. По мнению некоторых авторов, тотемизм представляет собой религиозную универсалию, он якобы «имел место у всех народов земного шара». Но это положение не доказано. Это миф, а миф, как известно, не оперирует аргументами» (*Голан А.* Миф и символ... С. 194).

7* *...Он вел себя не иначе, нежели любой израильтянин того времени...* – Несколько поиному выражает сходную мысль Д. Мережковский: «Более неизгладимую печать оставляет на человеке кровь обрезания, чем вода крещения, – это, увы, не парадокс и для нас, христиан, а наш собственный религиозный опыт. Скорее можно узнать христианина, забыв, что он крещен, нежели иудея, забыв, что он обрезан. Мы все забываем, что Иисус – Иудей, а ведь недаром напоминает нам об этом чистый Эллин, вчерашний язычник, Лука, так упорно и настойчиво: "...на восьмой день обрезан... по закону Моисееву... принесен во храм, чтобы представить Его пред Господа, как повелено в законе Господнем"» (*Лк.* 2: 21–24; 39) (*Мережковский Д.* Иисус неизвестный. М., 1996. С. 109).

8* *Рассматривая и изучая человека <...> как живой символ...* – Примером такого изучения может служить замечательный труд французской исследовательницы Анник де Сузенелль «Символика человеческого тела. От Древа Жизни к телесной схеме» (первое изд. – 1974). «Человек архетипичен, – пишет она. – Во вселенной, где физика и метафизика являются двумя аспектами одной и той же реальности, где случай равнозначен провидению, где жизнь управляется законами, любое живое существо необходимым образом предстает как воплощение архетипов, поддерживающих манифестацию.

Вся жизнь, начиная с человека, архетипична. Будучи микрокосмом, а подчас и макрокосмом, объединяя между собой Небо и Землю, он подводит итог всего творения, которое он призван был наречь; он содержит в себе все три природных царства, он «создан по образу и подобию Божьему» (*Souzenelle A. de.* Le symbolisme du corps humain. Paris, 1984. P. 13).

9* *Фараон отождествляется с богом Ре...* – Скорее всего Элиаде имеет в виду бога Ра; о его борьбе со змеем Апопом говорится в XXXIX главе древнеегипетской Книги мертвых.

10* *Чуринга* – культовая принадлежность некоторых австралийских племен, чурка или камень с нанесенным на них символическим рисунком. Это изображение, «смысл которого объясняется юношам во время обряда посвящения в мужчи-

ны, служит, по сути, картой, напоминающей о происхождении всех вещей и называющейся "Картой путешествия предков в Царстве Сна". Царство Сна – это вечность. Предки являются теми сущностями или стадиями существования, через которые и посредством которых все, что мы видим, знаем и переживаем, становится возможным. Чтобы найти обратный путь ко Сну, как указывает карта, нужно вернуться к вечному Центру. Посредством этого центра предки внутри каждого человека ткут свои кружева и сочиняют свои рассказы. Камень – это подсказка, используемая при рассказе: говоря, рассказчик водит пальцем от его кромки к центру, как при воспроизведении грамзаписи: палец – игла, голос – воспроизводящая система. В связи с этим многие *чуринги* выполнены в виде спирали» (*Аргуэллес Х.* и *М.* Мандала. М., 1993. С. 34; с исправлениями).

11* *...согласно Ригведе, Вселенная образовалась посредством расширения единой центральной точки.* – В гимне о сотворении мира (*Ригведа*, X, 129) об этом сказано так:

> Тьма сокрыта тьмою была вначале,
> неразличимая была пучина.
> Нечто в ничто сокровенное было
> это единое теплом зачато.
> (Да услышат меня Земля и Небо: Из ведийской поэзии / Перев. В. Тихомирова М., 1984. С. 121).

12* *Бай Улган* – в отечественном религиоведении его имя обычно транскрибируется как *Ульгень*; в мифологии алтайцев и шорцев это верховное божество, демиург и громовержец, глава светлых духов, населяющих небесную сферу мироздания, покровитель шаманов, посредников между ним и людьми.

13* *Шаманское дерево представляет собой уменьшенную копию Мирового древа...* – «Установленное в чу́ме дерево, – пишет современный исследователь шаманства, – символ мифического, "с пустым нутром" дерева, растущего в таинственной стране, где "светят семь солнц" и "камень до неба достает". На ветвях его солнце и месяц. К нему <...> лежал путь шамана на оживленном олене-бубне» (*Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 97).

14* *...восхождение в Небо.* – Досадным упущением автора можно считать то, что он не упоминает здесь преп. Иоанна Климакса (Лествичника), византийского аскета, жившего во второй половине VI в. (ок. 525 – ок. 600). В его главном сочинении «Лествица райская» восхождение в Небо описывается как непрерывный и трудный подъем по «мистической лестнице», ведущей к Центру Мира, где еще при жизни подвижника его духовный и телесный состав истончается, обретая способность к общению с высшими силами. «Для всех, покусившихся с телом взойти на Небо, – говорит преп. Иоанн, – поистине потребно самонасилие и самоотречение, доколе сластолюбивый наш нрав не очистится и бесчувственное сердце не согреется любовью к Богу».

15* *...посвященный пересекал все семь небес и добирался до Эмпирея.* – Самым известным примером подобного восхождения по космической лестнице в христианской традиции является, конечно же, третья часть «Божественной комедии» Данте, хотя, естественно, порядок расположения небесных сфер не совсем соответствует там митраистским представлениям. Замечу, кстати, что символ лестницы в его космическом и мистическом значении присутствует на некоторых православных иконах, в частности – на изображении «Неопалимой купины», о котором говорилось выше.

16* *Мандала.* – См. примеч. 70 к «Мифу о вечном возвращении».

17* *Речь идет об одной подробности из легенды о Парсифале и Короле-Рыболове.* – Автор контаминирует отрывки и отголоски из различных версий этой легенды, придавая им логическую «закругленность». В романе «Парцифаль» Вольфрама фон

Эшенбаха (ок. 1170 – ок. 1220) описывается запустение замка Короля-Рыболова, но Парцифаль так и не решается задать ему тот вопрос, о котором говорится в пересказе Элиаде:

Но Парцифаль молчит опять.
Молчит! Хоть все, кто были в зале,
Сейчас вопроса ожидали.
Он, очевидно, нужен всем.
Но Парцифаль, как прежде, нем...
Задай вопрос он хоть один,
И сразу б ожил господин...
(Средневековый роман и повесть.
М., 1974. С. 377–378).

Символика Грааля, о которой говорится в этом отрывке, необычайно сложна и не исчерпывается одним только христианским ее толкованием. В христианской традиции Святой Грааль – это сосуд, дважды – во время Тайной вечери и на Лобном месте – заключивший в себе кровь Спасителя и ставший эквивалентом Сердца Иисусова. Но не будем забывать, что, по преданию, Иосиф Аримафейский и Никодим перевезли Грааль на Британские острова, где испокон веков царил культ котла или чаши с напитком бессмертия. Грааль стал ковчежцем, знаменующим связь с «языческой» (прежде всего кельтской) древностью: именно в нем были сохранены для христианского мира начатки первозданной традиции. Процитирую несколько строк, посвященных этой теме, из статьи Натальи Архиповой «Приключения духа, или за Святым Граалем» (Урания. 1997. № 2): «Происхождение Чаши связано с небесным камнем, выпавшим из венца мятежного архангела Люцифера. Этим камнем, согласно легенде, был огромный изумруд, из которого и высекли Грааль. Изумруду издавна приписывали сверхъестественные свойства. У алхимиков это камень Гермеса, посланца богов и Великого Психопомпа, камень тайного знания. <...> Камень обладал свойством рассеивать самую густую мглу. Порождение ада, он может обратиться против адских существ, зная их тайны <...> Сутью и содержимым Чаши стал, таким образом, ослепительный свет, возникший в результате шлифовки. Этот свет уподобляется сердечному озарению, возникающему благодаря духовной сосредоточенности. Грааль обладает способностью чудесно насыщать своих избранников неземными яствами (что впервые обнаружилось во время заточения Иосифа Аримафейского). Эта черта, играющая важную роль в легендах, сближает Грааль с мифологическими символами изобилия (например, рог Амалфеи в греческой мифологии)».

18* *...именно такой некоторые мистики и философы представляют себе Вечность.* – По учению Отцов Церкви, вечность предшествовала Сотворению Мира и «мирского» времени, ее царство наступит вновь, когда это время исчерпает себя: «ибо видимое временно, а невидимое вечно» (*2 Кор.* 4: 18). Вечность, которую Элиаде называет «мгновением, лишенным длительности», существует, по словам св. Тихона Задонского, «*всегда и никогда*», и «вси веки от создания мира до конца суть как малейший пункт (т. е. «точка». – *Ю. С.*) противу всего мира, или как минута противу тысячи веков, или, лучше сказать, как ничто» (*Творения Тихона Задонского.* М., 1889. Т. 5. С. 193). Таким образом, этот «вневременной миг» безмерно превосходит всю непрерывную и необратимую длительность, «в которую включено наше повседневное и десакрализованное существование». «Мирское время», в сущности, равнозначно небытию, как это неоднократно подчеркивает Элиаде. «Уничтожение этого времени», настаивает он, есть лишь изживание иллюзии, *майи.* Сходные мысли высказывает св. Василий Великий: «Не таково ли время, что в нем прошедшее миновалось, будущее еще не наступило, настоя-

щее же ускользает от чувств прежде, нежели познано? А такова природа и бывающего в сем мире; оно то непременно восстает, то умаляется и явным образом не имеет ничего твердого и постоянного. Посему и телам животных и растений, которые необходимо соединены как бы с некоторым потоком и увлекаются движением, ведущим к рождению или разрушению, прилично было заключиться в природе времени, которое получило свойства, сродные вещам изменяющимся <...> Премудро изъясняющий нам бытие мира <...> говорит о начале происхождения сих видимых и чувством постигаемых вещей после невидимого и умосозерцаемого» (*Св. Василий Великий.* Творения. М., 1845. Ч. I. С. 8–9).

19* *Вишвакарман* (санскр. «творец всего») — в ведийской мифологии — божественный творец Вселенной, принесший ради ее создания самого себя в жертву; в пуранах и эпосе выступает как искусный строитель.

20* *Человек и общество достигают в калиюге крайнего предела вырождения.* — Ср. «характеристику», которую ап. Павел дает своим современникам (им, как и нам, выпала судьба жить в царстве *калиюги*): «Они заменили истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вместо Творца. <...> Поэтому предал их Бог постыдным страстям. <...> И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбия, злобы, исполнены зависти, убийства, распрей, обмана, злонравия, злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны, вероломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы» (*Рим.* 1: 25–26, 28–31).

21* *Кали не только «черная» богиня, но и персонификация Времени.* — Эта этимологическая связь не подтверждается более поздними исследованиями. Индологи считают культ Кали заимствованным у автохтонного населения.

22* *...Мировое яйцо... приравнивалось к году, символическому выражению космического Времени...* — Сходная символика сквозит в *Книге тысячи и одной ночи*, которую с полным основанием можно считать чем-то вроде художественно-эзотерической энциклопедии для простого люда. Вспомним баснословную птицу *Рухх* из четыреста пятой ночи, где говорится, что корабельщики, вкусившие мяса птенца этой птицы, расколов яйцо, в котором он находился, обрели вечную молодость: «А среди них были старики с седыми бородами, и на следующее утро они увидели, что бороды их почернели, и не стал после этого седым никто из тех, кто ел это мясо» (Книга тысячи и одной ночи. М., 1992. Т. 4. С. 508). Ничего удивительного в этом нет: ведь *рухх* или *рух* значит по-арабски *дух*: проникнув внутрь Мирового яйца, снесенного птицей Духа, странники как бы перенеслись в начало времен и средоточие мира, где нет ни старости, ни смерти. Родственное слово на иврите — *руах* — употреблено в *Книге Бытия* (1: 2): «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою».

23* *Щербатской Федор Ипполитович* (1866–1942) — выдающийся русский буддолог. В 1900–1940 гг. вел курсы санскрита, пали и тибетского языка в Петербургском, а затем Ленинградском университете. Опубликовал несколько критических изданий древних текстов, переводов и исследований в серии «Библиотека Буддика»; автор крупнейших монографий: Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. СПб., 1903–1909; Буддийская логика. Л., 1930–1932; Концепция буддийской нирваны. Л., 1927. Погиб в сталинском концлагере.

24* *«Вязатель — разрешитель».* — В христианской традиции эта древняя формула была переосмыслена в мистическом и эсхатологическом плане: «И дам тебе ключи Царства небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах» (*Мф.* 16: 19) — то есть, в расширительном толковании, твои земные поступки определят не только твое положение в инобытии, но и известным образом повлияют на космиче-

ские судьбы. Ангел из «Откровения св. Иоанна» (его можно назвать «Ангелом-вязателем») «взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет» (*Откр.* 20: 2). В герметической традиции евангельской формуле «вязать и разрешать» соответствует знаменитое выражение «*solve-coagula*», «растворяй и сгущай», которое можно понимать как технический термин, обозначающий два противоположных процесса — растворение и коагуляцию, но в лексиконе «духовной алхимии» им пользуются как мистическим иносказанием «одухотворения плоти» и «воплощения духа» — ведь алхимические процессы не сводятся к манипуляциям с инертными веществами, а затрагивают также всю психотелесную модальность человеческого существа.

25* *...ритуальное связывание жертвы было распространено в мегалитических культурах...* — Свой взгляд на сущность этого ритуала Ариэль Голан обосновывает следующим образом: «Все известные погребальные обряды древности свидетельствуют о страхе перед умершим, о пожелании, чтобы он не вернулся к живым, чтобы он не воскрес. Для этого прежде всего покойников связывали. Связывание покойников существовало еще в палеолите, судя по сильно скорченным костякам, и практиковалось у некоторых племен до XX века» (*Миф и символ.* С. 45).

26* *...религиозная жизнь может находить поддержку даже в сетях грозного с виду Бога-«вязателя».* — Откликом на эту главу «Образов и символов», впервые напечатанную в виде отдельной статьи в *Журнале истории религий* (июль — дек. 1948), послужила заметка Рене Генона «Узы и узлы» (*Исследования традиции.* 1950, март). В ней, в частности, говорится: «Узы, рассматриваемые <...> во всей их протяженности, суть то, что соединяет эти состояния ("множественные состояния бытия". — *Ю. С.*) не только между собой, но также, повторим еще раз, с самым их Первоначалом. Так что, далеко не будучи путами, они, напротив, становятся средством, с помощью которого данное существо может действительно соединиться со своим Первоначалом и путем, который ведет к этой цели. В таком случае нить или веревка имеют собственно "осевое" значение, и подъем по вертикально натянутой веревке может точно так же, как подъем на древо или шест, олицетворять процесс возвращения к Первоначалу. С другой стороны, связь с Первоначалом самым разительным образом иллюстрируется вождением марионеток: марионетка олицетворяет здесь индивидуальное существо, а кукольник, который заставляет ее двигаться с помощью нити, есть "Оно"; без этой нити марионетка оставалась бы неподвижной точно так же, как без *сутратмы* любое существование было бы всего лишь чистым небытием и, согласно дальневосточной формуле, "все существа были бы пустыми"» (*Генон Р.* Символы священной науки. С. 434—435).

27* *Жемчуг, служивший некогда эмблемой творческой силы или символом трансцендентной реальности...* — Напомню в этой связи роль жемчуга в русских сказках и былинах: жемчуг служит приманкой для Жар-птицы; в жемчужину превращается царевна-волшебница, героиня сказки «Хитрая наука»; жемчуг зарождается от девичьих слез.

28* *Уподобление раковины женскому детородному органу <...> зафиксировано в Японии.* — И не только там: «Мне лягушку хоть сахаром облепи, — говорит гоголевский Собакевич, — не возьму ее в рот, и устрицы тоже не возьму: я знаю, на что устрица похожа».

29* *Рожденная в небе, рожденная в океане...* — Согласно индийским поверьям, жемчужина зарождается от дождевых капель, попавших в раковину, или от удара молнии: таким образом, она — порождение «верхних» и «нижних» вод, сгусток небесной и водной энергии.

30* *Таккур.* — Не исключено, что автор имеет в виду одно из двух многотомных тибетских сочинений энциклопедического типа, известных под названиями *Ган-*

джур и *Данджур*. В них, помимо описания различных божеств ламаистского пантеона, приводятся наставления ритуального характера, произведения по астрономии и астрологии, хронологические трактаты, трактаты по медицине и магии.

31* *Ритуальные омовения и очищения...* — Важно подчеркнуть, что ни в древних вероучениях, ни в теперешних религиозных конфессиях ритуалы очищения не преследуют никаких «гигиенических» целей в современном понимании этого слова. В *Законах Ману*, например, омовение коровьей мочой (XI, 110) предписывается во искупление одного из самых тяжких прегрешений — убийства коровы; там же говорится о питье кипящей коровьей мочи или жижи коровьего навоза (XI, 92). Мусульманам, оказавшимся в безводной местности, позволительно заменять омовение перед молитвой обтиранием с помощью песка. И наконец, католики, прежде чем войти в храм, просто погружают пальцы в чашу с водой, находящуюся у входа.

32* *Феофил Александрийский* (IV–V вв.), с 385 г. — патриарх Александрийский, чьи богословские взгляды во многом совпадали с учением Оригена.

33* *Столп Санчи* — огромная колонна из одноименного селения в Индии, воздвигнутая правителем Ашокой (сер. III в. до Р. Х.) в числе других памятников буддийского зодчества (ступы с оградами и вратами, монастыри, храмы).

34* *...оппозиция олень (или орел) – змея – это динамический образ «единства противоположностей»...* — Впечатляющим художественным подтверждением этой формулы может служить рельефное изображение на так называемом котле из Гундеструпа (I в.) работы кельтских мастеров. В центре композиции восседает в «позе лотоса» оленеглавый бог Кернунн, окруженный различными животными. Слева от него — олень, справа — змея; первый, как можно предположить, олицетворяет вечное обновление «верхнего», солнечного мира, вторая — столь же неистощимую духовную энергию мира «нижнего», хтонического: олень ежегодно сбрасывает и вновь отращивает рога, змея периодически «возрождается», выпрастываясь из своего линовища. Кернунн протягивает оленю ожерелье-гривну и одновременно вслушивается в «речь» змеи, которую подносит к своему уху. Таким образом, этот верховный бог служит посредником между двумя мирами: то, что получено от одного, он в трансформированном виде передает другому. «Вражда» оленя и змеи, *поднебесья* и *подземья*, оборачивается их взаимообогащением: откровения «нижнего» мира овеществляются в «верхнем», становясь драгоценным ожерельем-*торквесом*, представляющим собой не что иное, как свернувшуюся кольцом змею, а змея, в свой черед, обретает «божественную телесность» — ведь положение ног Кернунна напоминает и форму ожерелья, и очертания змеиного тулова. Таким образом, оленеглавый и змееногий Кернунн и впрямь предстает динамическим образом «единства противоположностей», о котором пишет Элиаде.

35* *...шаманское посвящение включает в себя экстатический опыт смерти и воскрешения...* — «Избрание сопровождалось особой “шаманской болезнью”, — пишет уже цитировавшийся мною В. Н. Басилов. — Проявления ее были самыми разными, но всегда человек выглядел потерявшим рассудок. Он совершал непонятные поступки, мог долгими часами сидеть в оцепенении, а иногда убегал из дому и скитался где-то в лесу <...> Кроме того, в течение ряда дней человек лежал без сил, ощущая ужасные боли. Ему чудилось, что духи преследуют и терзают его. Эта мучительная болезнь, предшествовавшая началу шаманской деятельности, нередко объяснялась упрямством избранника: ведь он сопротивляется призванию, и духам ничего не остается, как наслать на него болезнь. Но это — позднее объяснение, появившееся тогда, когда истинная причина шаманских страданий начала забываться. Что же это за причина? Почему духи подвергают избранника изощренным пыткам? А без мучений просто нельзя обойтись — духи должны

убить, разрезать на кусочки, сварить и съесть будущего шамана, чтобы переделать, "пересотворить" его и воскресить уже новым человеком, стоящим выше простых смертных» (*Басилов В. Н.* Избранники духов. С. 53).

36* *Время становится ценностью в той мере, в какой проявляется в нем Бог...* — Эту формулировку можно считать ключевой для всей трехчастной историософской «симфонии» Мирчи Элиаде: в ней отражен тот же образ «единства противоположностей», что и в его рассуждениях об олене и змее. Но здесь он является не «динамическим», а мистическим и трагическим. В самом деле, согласно средневековым представлениям, олень символизирует не только человеческую душу, стремящуюся к божественному источнику, но и сам этот источник Спасения, то есть Христа. Олень с сияющим крестом между рогами, явившийся св. Хуберту, — это, разумеется, не сам Христос, но явный отблеск Его светоносной силы, способной выхватить из темноты душу даже такого закоренелого грешника, каким был до своего обращения св. Хуберт. Равным образом и змей в христианской традиции является не одним лишь символом мирового зла и олицетворением самопожирающего времени, но и прообразом Христа: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (*Ин.* 3: 14–15). Христос в виде распятого на кресте Змия (такого рода изображения были почитаемы не только на заре христианства и не одними лишь гностиками) являет собой Вечность, добровольно принесшую себя в жертву Времени и даже принявшую его обличье для того, чтобы Время стало Вечностью. Это, как пишет Элиаде, «преображение исторического события в иерофанию». Временное и вечное соединяются в Христе, причастность которому и есть причастность «жизни вечной».

37* *...христианизируя древнее религиозное наследие, Церковь не только очистила его, но и перевела на новый духовный этап...* — Поразительная перекличка со строками Вячеслава Иванова из «Римского дневника 1944 года»:

«Язы́ков правду, христиане,
Мы чтим: со всей землей она
В новозаветном Иордане
Очищена и крещена»
(цит. по: Свет вечерний:
Poems by Vyacheslav Ivanov.
Oxford, 1962. С. 161).

38* *Символика... раскрывает перед нами, помимо прочего, ночную, зловещую, замогильную сторону Солнца...* — Эта символика в более или менее экзотерическом смысле связывается обычно с ночным странствием Солнца по «нижнему» миру и носит отчетливо негативный характер. Это «оборотная» сторона дневного светила, символизирующая абсолютное зло и всепожирающую смерть. Примерно такое же значение имеет образ «черного солнца» (*Sol niger*) в алхимии, где оно приравнивается к «первоматерии» (*materia prima*), воплощению изначального Хаоса. Таким образом, «черное солнце» чаще всего ассоциируется с разгулом разрушительных сил в природе, обществе и человеческой душе. Именно этот аспект «черного солнца» отражен в графике А. Дюрера (гравюра «Меланхолия»), в поэзии Жерара де Нерваля («*Звезда* моя мертва, а лютни звездный свод / *Уныние* затмило *Солнцем черным*») и Осипа Мандельштама («У ворот Ерусалима / Солнце черное взошло»). Совсем иначе эта символика трактуется в сочинениях великого персидского мистика Шихаба Сухраварди (ок. 1155–1191), пытавшегося сочетать положения ортодоксального ислама с образами, заимствованными из *Авесты*. Его учение о «восточном озарении» сводится к тому, что материальный свет есть лишь отблеск света потустороннего и в то же время «вну-

треннего», который озаряет человеческую душу в процессе посвящения. «Северный свет, первосвет, духовное озарение приходят не с востока и не с запада, а сами собой вспыхивают в центре мироздания и в сердцевине человеческого существа. Выход из *колодца*, вознесение к Изумрудной скале и ангелу Совершенной натуры начинаются в ночном мраке. Это восхождение знаменует собой те трудности и опасности, которые должна преодолеть душа в ходе инициационных испытаний. Но по мере приближения к вершине перед ней разгорается свет *полуночного солнца* — образ Первозданного света, игравшего столь важную роль в ритуалах мистериальных религий: это свет, затепленный Гермесом в сердце подземного святилища... Это солнце, описанное Апулеем: *media nocte vidi solem coruscantem* («в полночь видел я солнце в сияющем блеске». *Метаморфозы*. XI, 23). См.: *Corbin H.* L'Homme de lumière dans le soufisme iranien. Paris, 1987. P. 54.

СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ

1* *...стремление написать короткую, ясную и простую книгу...* — В самом деле, «Священное и мирское», заключительная часть историософской «симфонии» Элиаде, развивает темы, уже прозвучавшие в двух первых ее «партиях», проигрывая их вариации в более доступной для «простого» читателя тональности. Здесь, пожалуй, можно уловить сознательный перепад стиля, освобожденного от элементов иронии и даже насмешки, особенно характерных для некоторых глав «Образов и символов». Я имею в виду не только саркастические отзывы о теориях Фрейда, но и прямое пародирование композиционных приемов Тэйлора или Фрэзера, «которые в ходе своих антропологических и этнографических изысканий сваливали в одну кучу примеры, лишенные всякой географической или исторической связи, приводя австралийский миф рядом с мифом африканским или североамериканским». Ничем иным нельзя объяснить те пассажи из «Заметок о символике раковин», где подобные «примеры» еще и подкрепляются ссылками на множество разнообразнейших ученых трудов, призванными подчеркнуть не столько глубину мыслей автора, сколько обширность его познаний, не уступающую чисто книжной эрудиции вышеупомянутых английских исследователей. И еще одно замечание: повторы одних и тех же цитат, встречающиеся в разных частях «симфонии», обогащаются в русском переводе новыми оттенками смысла, поскольку каждый из переводчиков высвечивает его под своим собственным углом зрения; именно поэтому я не старался причесывать эти цитаты под одну гребенку. А если учесть, что любой читатель данного (и других) томов вправе осмыслить содержащийся в нем (в них) материал в меру своего неизбежно субъективного восприятия, то иноязычное «исполнение» элиадовской партитуры только углубит и расширит заложенные в ней возможности.

2* *...современные теологии «смерти Бога».* — Знаменитые «выкрики» из 125-й главы «Веселой науки» Ницше — «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц!» — сорвались с уст немецкого философа отнюдь не самопроизвольно. Их первоисточник — сочинение Плутарха «О падении оракулов» (гл. XVII), где говорится, что некто Тамус, корабельщик, плывший в Италию мимо острова Паксы, услышал божественный голос, который прокричал ему: «Тамус, ты здесь? Когда прибудешь в Палодес, не забудь объявить, что великий Пан умер!» В конце XVIII века немецкий писатель Жан-Поль (Иоганн Пауль Рихтер) повторил этот возглас, отнеся его уже не к богу Пану, а к христианскому Богу: «Бог умер, небеса пусты... Рыдайте, дети, вы осиротели». Жерар де Нерваль взял эти слова в качестве эпиграфа к своему циклу сонетов «Христос на Масличной горе», где их произносит сам Спаситель: «Нет Бога! Умер Бог!» Но это кощунственно-трагическое восклицание сделалось своего

рода богоборческим заклинанием для атеистов и нигилистов Европы лишь после того, как оно было в очередной раз кликушески пробормотано Фридрихом Ницше. С тех пор и стало позволительно говорить о «теологии "смерти Бога"», которая «соответствует открывшейся только в XX веке возможности <...> рассматривать теологический аспект любой, даже и заведомо атеистической философской мысли, если только она достаточно развернута и серьезна именно как философия» (Предисл. А. В. Михайлова к ст.: *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7).

3* *Рудольф Отто* (1860–1937) – немецкий философ и религиовед, автор известного труда «Священное» (*Das Heilige*, 1917), где рассматривается иррациональный аспект религиозного опыта: «священное» влечет к себе и одновременно внушает ужас.

4* *Это не Бог философов и не Бог Эразма...* – Скрытая цитата из так называемого «амулета» Паскаля, клочка бумаги, который был найден в подкладке камзола великого философа после его смерти: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова. А не философов и ученых» (*Паскаль Б.* Мысли. М., 1994. С. 61). Эта вероисповедальная формула Паскаля повторяет то место из Книги Бытия (*Исх.* Ш, 6), где Господь обращается к Моисею: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова».

5* *Обнаружение или проекция точки отсчета – Центра – равносильны Сотворению Мира...* – Прекрасной иллюстрацией этого положения может служить рисунок Уильяма Блейка «Сотворение мира», изображающий Великого Геометра, Бога-Творца в виде скорчившегося седобородого исполина с циркулем в руке, которым он очерчивает пределы творимого им пространства. На другом не менее известном листе Блейка представлен Ньютон в образе нагого Адама: он пытается вникнуть в тайны мироздания, склонясь с циркулем в руке над развернутым у его ног свитком.

6* *«Римский* mundus *представлял собой яму в форме окружности».* – Эта кругообразная яма была и защитой города от вражеских сил (прежде всего демонических, как пишет сам Элиаде в «Образах и символах», гл. I), и «средоточием мира», и геометрическим подобием всего мироздания. Вот что говорится обо всем этом у Плутарха: «Ромул <...> вызвал из Этрурии людей, которые дали ему подробные сведения относительно употребляющихся в данном случае религиозных обрядов и правил, как это бывает при посвящении. Возле нынешнего Комиция был вырыт ров, куда положили начатки всего, что считается по закону чистым, по своим свойствам – необходимым. В заключение каждый бросил туда горсть принесенной им с родины земли, которую затем смешали. Ров этот полатыни зовут так же, как и мир – mundus. Он должен был служить как бы центром круга, который был проведен как черта будущего города» (*Плутарх.* Избранные жизнеописания. М., 1990. Т. I. С. 63). Можно добавить, что описанный Плутархом обряд родствен русскому обряду «опахивания Коровьей Смерти», когда раздетые донага крестьянки впрягались в соху и проводили борозду вокруг села, тем самым оберегая его от морового поветрия. Встреченный ими посторонний человек избивался до полусмерти или умерщвлялся – то была явная жертва, призванная умилостивить «Коровью Смерть». Точно так же был убит брат Ромула Рем, посмеявшийся над сооружением рва и перепрыгнувший через него. Чуть ниже Элиаде пишет о сходном обряде в Северной Индии, когда «в период эпидемии вокруг деревни описывали кольцо, для того чтобы демоны болезни не могли проникнуть в поселение». (См. предисл. научн. ред.)

7* *Козьма Индикоплов* (или Косма Индикоплевст) – византийский ученый из Александрии, живший в VI в., автор толкований на Песнь Песней и псалмы, прославившийся своей «Христианской топографией». Это единственный для того времени источник, содержащий сведения о странах, расположенных по берегам

Аравийского моря, о Цейлоне, Индии, Иране, Аравии, Восточной Африке, — Индикоплов либо посетил их сам, либо описал по рассказам бывалых людей. Все мироздание, согласно его «Топографии», по вертикали делится на «поднебесное» пространство, где обитают люди, и «занебесную» область, где находится Царство Божие. По горизонтали плоский четвероугольник земного пространства окружен океаном, на противоположном берегу которого располагается второй материк (земной рай?), когда-то населенный людьми, а теперь недосягаемый. В качестве прообраза мироздания Индикоплов приводит скинию Моисея, которая, в свою очередь, служит символом «скинии истинной, которую воздвиг Господь, а не человек» (*Евр.* 8: 3).

8* *Парменидово время.* — Парменид (VI в. до Р. Х.) — древнегреческий философ, представлявший себе все сущее, в том числе и время, как некую целокупность, шаровидную, неизменную и равную самой себе.

> Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим.
> Но в границах великих оков оно неподвижно,
> Безначально и непрекратимо: рожденье и гибель
> Прочь отброшены — их отразил безошибочный довод.
> (Фрагменты древних греческих философов. М., 1983. Ч. 1. С. 296).

9* *Тушение огней, возвращение душ умерших, пренебрежение сословными различиями...* — Если для Элиаде эти предновогодние (а по сути дела — карнавальные) действа прежде всего «символизировали погружение Космоса в Хаос», когда «чудовище Тиамат, символ мрака, аморфности, непроявленности, воскресало и вновь становилось страшным», то для отечественного исследователя М. Бахтина они были свидетельством «объективной причастности народного ощущения своей коллективной вечности, своего земного исторического народного бессмертия и непрерывного обновления — роста». «В карнавальном мире, — пишет далее Бахтин, — отменена всякая иерархия. Все сословия и возрасты здесь равны. И вот мальчик гасит свечку своего отца и кричит ему <...>: "Смерть тебе, синьор отец!" Этот великолепный карнавальный крик мальчика, весело угрожающего отцу смертью и гасящего его свечку, после всего сказанного не нуждается в комментариях» (*Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 275, 276). Итак, здесь налицо два совершенно противоположных взгляда на периодичность времени, историю да и сами карнавальные празднества. С одной стороны, ощущение «земного исторического народного бессмертия» (по Бахтину, земля, история и народ — это понятия, соотносимые с вечностью), с другой — «уничтожение и воссоздание мира», в процессе которого «человек символически становился современником космогонии». Комментарии и впрямь излишни.

10* *Нага* — в индуистской мифологии — полубожественное существо с человеческой головой, олицетворение хтонических сил, которое может быть как благодетельным, так и злокозненным.

11* *...повторение образцовых актов, открытых богами человеку, <...> парализует всякую спонтанную творческую деятельность.* — Такой вывод нельзя считать справедливым хотя бы «отчасти», как утверждает автор. Наибольшее приближение к архетипу обеспечивает наибольшую свободу творчества, ибо в таком случае художник выпрастывается из тесного кокона устоявшихся мнений и минутных прихотей, получает поддержку духовных сущностей, приобщающих его к своей изначальной божественной свободе. Вдохновение перестает быть расхожим сентиментальным термином, наполняется исконным смыслом, становится сокровищем, которым делится с художником Святой Дух. «Дух, по сути, не имеет пределов, — пишет Цзун Бин, китайский философ и живописец VI в., — наполняет все формы и вдохновляет все вещи, а истина входит в тень и след <...> Что

же я могу еще сделать? Не неволить дух, и только. Когда же дух приволен, кто может стоять прежде тебя?» (*Антология даосской философии*. М., 1994. С. 373).

12* *...некоторые кровавые жертвоприношения находят свое оправдание в каком-либо первичном, божественном акте...* — «По поводу человеческих жертвоприношений, — пишет Фритьоф Шюон, духовный преемник Рене Генона, — можно поставить следующий вопрос: кто дает право жрецу принести в жертву человека помимо его собственной воли? На это можно ответить, что жрец действует не как личность, а как орудие в руках общества, которое, будучи единым целым, имеет, разумеется, некоторые права на свою собственную часть, то есть на отдельного человека, при условии, что общество это, связанное воедино духовными узами, представляет собой подлинную целостность или, если угодно, «мистическое тело», а также в том случае, если эта жертва угодна Богу» (цит. по: *Стефанов Ю.* Рене Генон, великий суфий // Наука и религия. 1994. № 8).

13* *...для религиозного человека архаических обществ Мир представляется наполненным посланиями.* — Об одном из таких «посланий» Элиаде повествует в своем рассказе «Пелерина», действие которого развертывается не в архаическом обществе, а в Румынии времен диктатуры Чаушеску (*Элиаде М.* Под тенью лилии. С. 577–614).

14* *Блуа Леон* (1846–1917) — французский писатель-католик, известный своими яростными нападками на позитивизм, материализм и демократию.

15* *Индус, обнимающий жену...* — Чуть ниже, в разделе «Освящение жизни», автор называет источник цитируемого «возглашения»: *Брихадараньяка упанишада*, VI, IV, 3.

16* *...целую систему микро-макрокосмических соответствий.* — В качестве примера этих соответствий можно привести *Айтарея араньяку* (II, 3, 3): «Этот человек — море, он возвышается над всеми мирами. Чего бы он ни достиг, он стремится стать выше их <...> Из пяти частей состоит этот человек. Его тепло — свет. Отверстия — пространство. Кровь, слизь и семя — вода. Тело — земля. Дыхание — воздух» (цит. по: Древнеиндийская философия. Начальный период. М., 1963. С. 79).

17* *...тантризм стал причиной гнусных и отталкивающих обрядов.* — О них Элиаде упоминает в своем рассказе «Серампорские ночи»: «Я знал из прочитанного, что для некоторых медитаций и ритуалов тантризма нужен зловещий антураж: кладбище или место, где сжигают усопших. Что иногда посвящаемому надо доказать свое самообладание, проведя ночь на человеческом трупе в позе предельной ментальной концентрации» (*Элиаде М.* Под тенью лилии. С. 349). Юлиус Эвола пишет об этом так: «Что же касается тантризма, то он коренится в архаических пластах коренного населения долины Инда с его культами богинь шактического типа, а также оргиастическими практиками. <...> Порой эти практики выступали в смешанных анимистических формах, а также в виде очарованности конкретной реальной женщиной, с которой адепт часто вступал в плотскую связь в дикой местности, на кладбище или в лесу, принимая перед этим специальные одурманивающие вещества. <...> Молодую женщину «демонизировали» или даже просто насиловали — это и составляло ядро темного ритуала, средоточия такого направления тантрической половой магии, как *«ваджраяна»*. (*Эвола Ю.* Метафизика пола. М., 1996. С. 341).

18* *...храм или дом, в свою очередь, могут сравниваться с человеческим телом.* — В русском языке, в силу его архаичности, эта связь проступает особенно отчетливо: окно — «око» дома, передняя часть печи — ее «чело», нижняя часть двери — «пята» и т. д.

19* *«Видение апостола Павла»* — сохранившееся в славянском переводе апокрифическое сочинение, где описывается, как ангел поднимает апостола на третье небо, откуда тот видит рай, Землю с ее грехами и преисподнюю.

[20*] *Феноменология посвящения* — в русском фольклоре и русских поверьях тоже связывается с символикой лесной глуши, посвятительной хижины (избушка Бабы-Яги), возвращения в утробу матери (печь в этой избушке), смерти и возрождения. Баба-Яга, то есть Великая Праматерь, пытается сунуть маленького героя сказки в печное устье на лопате для печения хлебов, но терпит неудачу, так как древний посвятительный обряд в эпоху разложения традиционного строя утратил свою первоначальную сущность и стал представляться страшным пережитком. И все-таки реальная практика, связанная с этим обрядом, сохранилась в России, на Украине и Белоруссии, хотя она носила уже не инициатический, а терапевтический характер. Я имею в виду «перепекание» хворого от рождения ребенка, которого на несколько мгновений помещали в протопленную печь, как бы возвращая тем самым в материнское чрево, чтобы он родился заново, но уже в полном здравии. «По-видимому, печь символизировала также и загробный мир, а отправление в нее — временную смерть» (Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 304).

[21*] *Субинцизия* — ритуальное разрезание уретры мужского полового органа вдоль от начала до конца, распространенное среди некоторых австралийских племен. *Скарификация* — ритуальные нарезы и насечки на коже.

[22*] *Хорион* (греч. *chorion*) — одна из зародышевых оболочек у пресмыкающихся, птиц, млекопитающих и человека.

[23*] *...чтение... заменяет пересказы мифов...* — Не останавливаясь на таких всемирно известных «пересказах», как «Улисс» Дж. Джойса и «Кентавр» Дж. Апдайка, приведу два-три примера из отечественной литературы, показывающих, что «мифологическую функцию» в современном мире могут исполнять произведения, которые с первого взгляда представляются не только чисто «светскими», но и намеренно антитрадиционными. В самом деле, роман Н. Островского «Как закалялась сталь», повествующий вроде бы о «перековке» человека в «горниле» революции, можно считать лишь неосознанным отголоском даосских сказаний о «переплавке трупа в меч», — в европейской литературе эта тема впервые отчетливо прозвучала в «Белом доминиканце» Густава Майринка. Сказочная повесть Н. Носова «Незнайка в Солнечном городе» — это и описание человеческих душ, вернувшихся в адамическое, детски безгрешное бытие, и попытка осовременить древние представления об Островах блаженных, мифической обители бессмертия и вечной молодости. Наконец, повесть Венедикта Ерофеева «Москва — Петушки» без труда прочитывается как нарочито депоэтизированная огласовка главного мотива средневековых легенд о поисках Святого Грааля (толкование Ю. П. Соловьева).

[24*] *Маркс заимствует и развивает один из самых великих эсхатологических мифов...* — На это указывает и Альбер Камю в своем эссе «Бунтующий человек»: «Именно такова миссия пролетариата: превратить наихудшее унижение в высшее человеческое достоинство. Подобно Христу в человеческом обличье, пролетариат своими страданиями искупает коллективный грех отчуждения» (*Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 278).

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Август 107–109
Августин (св.) 7, 92, 106, 109, 112
Авл Геллий 187, 211
Акиба (рабби) 60, 201.
Аларих 109
Александр I (росснйский император) 51
Александр Македоиский 48, 98, 100
аль-Бируни *см.* Бируни
Альберт Великий 112, 224
Анаксимандр 98
Андерссон 218, 222
Арнобий 112
Аткинсон 137

Бах (композитор) 54
Вейриер Луи 230, 234
Белинский 115
Бергень 188, 190, 191
Берос 59, 79, 99
Биде Ж. 98, 99
Бин Горнои (раббн) 272
Бируни 65, 288
Башляр Гастон 134
Блуа Леон 329
Богаевский 222
Боэций 183
Браге Тихо 113
Браилой Константин 52
Брием 60
Бруно Дж. 113
Бэкон Роджер 112
Бэкон Фр. 113, 224

Василий (св.) 106, 111
Васубандху 177
Вейнер Леон 221
Вергилий 7, 39, 107, 108, 258
Вензинк А. И. 60, 63
Виденгрен Гео 86
Викандер Стиг 226
Виллогби 219
Виндиш 102
Вираф Арда 340
Владимир I (князь) 50
Владимир II (князь) 50
Вукашин 50
Вьяса 183

Гаррингтон Дж.- П. 299
Гегель 80, 114, 115, 118, 306, 332
Гейгер Малахия 224
Гераклит 7, 79, 98, 100
Гертель И. 65
Геснод 99, 104, 321
Гиллен 266
Гозон Дьедонне де 48, 49, 52
Гомер 39, 51, 104, 258, 330
Гораций 107, 267
Грасси Эрнесто 251
Гребнер 154, 245
Григорий (св.) 106, 111.
Грин Жюльен 156
Гуйяр Жан 24, 139, 253
Гэ Хун 216, 217
Гюнтерт 188, 189, 194, 202, 207

Даньелу Жан 230
Данте 19, 112, 113, 138, 258
Дарий 48, 65, 274
Дармстеттер 63
Джексон 219, 225
Джентиле 116
Джойс Дж. 118
Джонсон А. Р. 61
Дильтей 116
Димашки 64
Дифил 213
Достоевский 115
Дюгем П. 112

Дюмезиль Жорж 5, 6, 24, 42, 49, 65, 136, 139, 186–189, 196, 207, 208, 251
Дюркгейм Эмиль 5, 137

Енсен А. Е. 300, 301
Ефрем Сирин 60, 63, 226, 227

Заратустра 38, 270
Зенон 18, 79, 100
Зиммель 115

Иешуа (рабби) 60
Индикоплов Козьма 280
Иоанн Златоуст 230
Иоанн Хрисостом 315
Иоахим Флорский 112, 113
Ишмаэль (рабби) 60

Казвини 63, 64
Кампанелла 113
Кант 143
Караман 49, 52
Кардан 113
Каркопино Ж. 100, 107
Карл Великий 267
Карлгрен 211, 225
Кеплер 113
Кингсборо 214
Кирилл Иерусалимский 230, 231, 315, 316
Климент Александрийский 112
Климент Римский 233, 317
Клосс А. 194, 195, 197, 207
Козьма Индикоплов *см.* Индикоплов
Колани Мадлен 219, 220
Колумб Христофор 129
Копперс В. 207
Косинга 154, 155
Кралевич Марко 49, 51, 52
Кребер 69
Кроче Бенедетто 116, 353
Кумарасвами Ананда 44, 177, 180, 190, 204
Кутузов 51
Кьеркегор 91
Кюмон Ф. 65, 101, 102

Лактанций 65, 102
Ле Корбюзье 275
Лейбниц 113
Леман 62
Леув ван дер 141
Ли-цзы 217
Ли Ши 40
Лундберг П. 230
Луцилий 211
Лю Нян 210
Любак Х. де 236
Люнгман Вальдемар 65
Лютер 254

Майнеке 116
Македонский Александр *см.* Александр Македонский
Макробий 33, 329
Манхардт 142
Манхейм Карл 116, 122
Маркс 114, 115, 353
Матерн Фирмик 101
Мейстер Экхарт 184
Менаж Т. 218
Минуций Феликс 112
Мо-цзы 210
Мовинкель 61
Морé 43
Мосс Марсель 45, 293
Мурко М. 52
Мюс Поль 73, 175, 337

Нарада 170, 171, 182, 184, 185
Нарахари 223
Наттал Зелия 119
Ниберг 59, 101
Нигидий Фигул 107
Ницше 7 – 9, 17, 113, 117, 356
Ньювенхейс 220

Ока Масао (д-р) 68
Ориген 106, 155, 226, 235
Ортега-и-Гассет Х. 116, 353
Отто Рудольф 254, 255

Патанджали 178, 182
Парменид 13
Паскаль 113
Педерсен 61, 62
Петаццони Р. 71, 194
Петерсон Г. 189
Пифагор 7, 98
Плавт 213
Платон 9, 18, 19, 29, 44, 46, 98–100, 106, 204, 304
Плиний 211, 213
Плотин 7, 9, 11, 204
Полиэн 154
Помпей 48, 274

Прокл 329
Псевдо-Златоуст 235, 236
Псевдо-Макарий 226
Птолемей 112
Пюэш А. Ш. 304

Рейценштейн 66, 98
Рид Ханна 222
Риккерт 115
Робертсон-Смит 137

Савонарола 113
Славик Александр (д-р) 68
Смохалла 318, 319
Сократ 146, 305, 349, 350
Сорокин П. 112, 113
Спенсер 266
Стефан (герцог) 50
Сукасс Жак 24
Сун Ятсен 127
Сунь-цзы 211
Сушрута 223

Таккур 223
Татиан 106
Терва Н. де 269
Тертуллиан 229–231, 315, 316
Тойнби 113
Торндайк Л. 112
Трёльч 115
Тэйлор 142, 245, 246, 257

Узенер Герман 286

Феодорит 112
Феофил Александрийский 233
Феофил Антиохийский 317
Филон 349
Флавий Иосиф 72, 271, 286
Флорский Иоахим *см.* Иоахим Флорский
Фольхардт 301
Фома Аквинский 44, 112
Франкфорт Х. 58
Франциск Ассизский 113
Фрейд З. 5, 130, 131, 134, 137
Фрэзер Джеймс Дж. 56, 137, 140, 142, 245, 246, 257
Фульда Родольф де 267

Хайдеггер 116, 117
Харрингтон Дж. 45
Хёфлер Отто 65
Хокарт А.-М. 42, 74
Хут Отто 65

Цельс 155
Циммер Генрих 163
Циммерн 60, 170

Чарака 223
Чедвик 52
Чемберлен 211
Чингисхан 111

Шефтелович 196, 202
Шмидт В. 154, 207, 245
Шмидт Ганс 61
Шпенглер 113
Шри Рамакришна 170
Шэнь Хуан 217

Щербатской Федор И. 176, 177

Эдсман К.-М. 102
Элиезер (рабби) 60
Элиот Смит Дж. 211
Элиот Т.-С. 118
Эминеску Михай 129
Эмпедокл 9, 98
Эразм Роттердамский 254
Эсхил 319

Юлиан (имп.) 329
Юлий Цезарь 107
Юнг К.-Г. 6, 131, 134, 142, 183
Юстин 316

Якоби 94

ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Австралия 5, 37, 155, 320, 322, 332
Австрия 5
Алакаманда (миф.) 29
Алтай 237
Альба 195
Амер (река) 29

Америка 5, 25, 45, 69, 127, 210, 217, 219, 221, 222, 237, 299, 320, 322, 333
Англия 138, 220
Антиохия 213
Аргеш (монастырь) 278
Арта (мост) 278
Ассирия 87, 155
Ассур 28
Атлантида 79, 141, 228, 314

Бали, о-в 272
Бату-Рибн (скала) 31, 149
Бельгия 218
Бирмингем 220
Богемия 220
Борнео 217, 220
Боробудур (храм) 33, 35, 151, 155, 270
Бородино 51
Борсипп 32
Босния 220
Британская Колумбия 49, 267

Вавилон 29, 32, 33, 79, 87, 150, 172, 201, 262, 270
Вануа-Леву 74
Везера долина 217
Вефиль 263
Византия 58
Вирджиния 219
Вити-Леву 74

Гаити 133
Галлия 245
Гарвея о-ва 197
Гвинея 272
Геризим (гора) 32, 150, 268
Германия 220
Гинват (мост) 196
Голгофа (гора) 17, 32, 34, 43, 44, 151, 152, 269
Греция 39, 54, 101, 186, 243, 278, 304, 305, 322, 330, 349
Гримальди 218

Данже, о-ва 197
Двуречье 27, 31, 34, 86, 89
Димаванд (гора) 196
Днепр 244
Дордонь 217, 218

Евфрат 27
Египет 32, 42, 43, 55, 56, 99, 148, 155, 156, 219, 221, 226, 247, 262, 328, 345

Иерусалим 28, 33–35, 90, 150, 151, 269, 270–272, 280, 286, 305
Иерусалимский храм 33, 72, 150, 269–271, 286
Израиль 40, 87, 89, 90, 151, 231, 232, 262, 280
Инд 207
Индия 26, 28, 30, 35, 41, 75, 79, 85, 101, 102, 136, 143, 149, 151, 152, 156, 165, 169, 170, 172, 180, 185, 186, 189, 191, 193, 200, 203, 207, 208, 212, 214, 215, 223, 225, 239, 267, 268, 274, 286, 303–305, 324, 325, 330, 333–335, 337, 345, 349
Индонезия 26, 217, 267, 322
Иордан 89, 230, 315
Иран 63, 64, 79, 101, 196, 268, 269, 324
Исландия 29, 43, 265
Итака 159
Италия 273

Кавийон (пещера) 218
Кавказ 220
Канарские о-ва 267
Капилавасту 169
Керама 243, 273
Кипр 213
Китай 39, 104, 148, 149, 152, 155, 200, 210, 213, 219, 224, 225, 237, 290, 320, 325, 326, 330, 333, 339
Колумбия 49, 267
Константинополь 58
Красное море 89, 218
Крит 218, 219
Кро-Маньон (грот) 218

Лагаш 28, 361
Лазурный Берег 218
Лаос 31, 219, 220
Ларса 33, 150, 270
Ложери (пещера) 217
Ложери-Басс 218

Мадагаскар 37
Малабарское побережье 215
Малаккский п-ов 31, 149
Мальпассо 48
Марамуреш 53
Махаксай (пещера) 219
Мекка 35
Мексика 328
Меланезия 197, 216
Меру (гора) 31, 268, 335, 362

Месопотамия 25, 148, 149, 172, 221, 257, 268, 324, 361
Микронезия 322
Молдавия 49
Молуккский п-ов 154, 243
Мурано 220

Назарет 232, 241
Небесный Иерусалим (миф.) 28, 34
Невольничий берег 308
Ниневия 28, 279
Ниппур 33, 150, 270
Новая Гвинея 44, 45, 199, 298, 300
Новый Иерусалим 28

Огненная Земля 83, 308, 310, 322, 342
Одессос 194
Океания 127, 216, 220, 244, 316, 322
Оттоманская империя 116

Паленке 210
Палестина 32, 150, 151, 268, 269, 271
Полинезия 39, 237, 290
Понт-а-Лесс 218
Прилепская крепость 51
Пу-Чао 217

Рас-Шамра 287
Реймс 218
Рим 40, 71, 98, 102, 106–109, 251
Римская империя 102, 106
Ришикеш 181
Родос, о-в 48
Россия 133, 222
Рубикон 107
Румыния 278

Самария 90, 305
Сан-Кристобаль, о-в 197
Сенегал 211
Сиам 31, 215
Синай (гора) 27
Сингапур 220
Сион 33–34, 151, 272
Сиппар 28, 33, 150, 270
Сирия 213
Сихагири (крепость) 29
Скандинавия 29, 244
Скутари 278
Соломоновы о-ва 197
Срием 50
Стран Гора (миф. гора) 31, 268
Сумеру (гора) 31

Тахо 244
Тигр 27
Тикопия, о-в 292
Толомекко 219
Томы 194
Траннин 220
Триполье 222

Уаропен 272
Угарит 58
Узу 34
Ур 32
Урал 220

Фавор (гора) 32, 150
Фест 218
Фиджи 74, 290
Флорес, о-в 267
Флорида 219
Фракия 244
Франция 220

Ханьсу 222
Хара Березайти (Эльбурс) 31, 150, 268
Хардвар 35
Хатти (миф. страна) 103
Химминбьерг (гора) 150

Цейлон 29
Цинват (миф. мост) 340

Ша Цзин 218
Шэн Фу 218

Элевсин 243
Эль-Хемель 263
Эльбрус 31
Эресбург 267
Этрурия 339

Югославия 278
Юкатан, п-ов 79, 219
Юньнань (пров.) 290

Яблонец 220
Ява 270
Янь Шао Дунь 218
Япония 68, 211
Ястребац 50

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

абсолютное начало 72
Абсолютный Дух 169, 173, 184
автохтоны 50
агиография 244
ад 31, 32, 149, 155, 235, 237, 238, 314, 334, 340, 344, 353
Аид 237
акала 173
акалико 177
аква-теллурические иерофании 134
акватическая космогония 63
акватическая символика 228–230, 232, 233, 235
акиту 57–59, 62, 287
алтарь 28, 30, 72–74, 157, 263, 270–272, 278–280, 286
алхимия 31
алтчеринга 291
амулет 156, 200, 202, 203, 212, 216, 218, 225
античность 19, 141, 232, 244, 261, 305, 329, 330, 347
антропогония 38, 78
антропокосмизм 146, 333, 334, 338
антропология 24, 77, 135, 137, 141, 204, 207, 228, 257, 314
антропофагия 301
апейрон 98
апокалипсис 96, 101, 102, 151, 229, 314, 353
апокатастасис 100, 101
апокриф 7, 113
апостолы 38, 231, 232, 340
апсу 33, 59, 150
артха 44
архат 336, 337
архетип 5, 9, 18, 23, 25–30, 37, 41, 43, 45–47, 49, 51–54, 70–72, 77, 80–82, 86, 88–90, 92, 93, 98, 100, 110, 111, 114, 115, 118–120, 122–124, 130–132, 135, 144–146, 152, 171, 187, 204–207, 214, 234–236, 238, 240, 243–245, 272, 279, 287, 292, 293, 325, 339
асамкхата 177
асамхея 95, 167
асанкея 95, 167, 168
аскет-пет 155
аскетизм, аскет 14, 170
астральная сфера 340
астральное тело 42
астральные теории 112
астральный рок 108, 109
астрология 106, 107, 277
атеизм 342
атман 15, 334
ашваттхаашрам 325

баб-апсу 270
Баб-илани 32, 150
баптистерии 237
берсерк 42
бесконечность 119, 171, 208, 305, 308
бессмертие 142, 143, 153, 227, 233, 236, 238, 317, 324–326, 328
бессознательное 235, 354–356
Библия 200
биокосмические ритмы 56
биоритмы 172
благодать 230, 231, 242
блудница 40, 59
богоявление 87, 88, 90–92
Богоявление (христ.) 60, 62–64
Большие Годы 90
Боробудур (храм) 33, 35, 151, 155, 270
Брахман (Абсолют) 12
брахман (жрец) 42, 72, 214
брахмарандра 336, 337
буддизм 85, 95, 96, 167, 168, 176–178, 236, 252, 330, 337, 349

вайсан 183
вайю 201
вакханалия 252
вакхант 38
вануа 74
варвноти 189
варуниен 189
Веданта 85, 168
Век «с примесью железа» 101, 108
век Солнца 108
Век тьмы 94
Великий Год 79, 99, 100, 107–109, 113
Великое Время 12, 23, 93
Великое Растворение 166
венская историко-культурная школа 207
вера 32, 91, 92, 104, 109 , 122, 123, 144, 209, 211, 234, 235, 242, 318, 330, 340
вефиль 26
Вечное блаженство 101, 102
Вечное Настоящее 178, 284

вечность 7, 8, 11, 13, 14, 35, 183, 184, 241, 243, 244, 284, 293, 302, 304, 308
Вечный город 108, 109
виртуальное 191, 229, 314
витализм (Дильтей) 116
вишва-даршала 189
Воды Смерти 228–231, 313–316, 323
Воздвижение 235
возеса 202
вознесение 239, 285, 308, 313, 337
Вознесенное древо 150
возрождение 55–58, 63, 64, 66, 69–71, 74, 77–79, 92, 99, 110, 120, 214, 215, 219, 228, 288, 314, 321, 323, 324, 328, 344, 345, 347, 348
воплощение 111, 235, 242, 306
воскресение 74, 86, 104, 105
воскрешение 65, 155, 171, 214, 215, 219, 229, 233, 239, 243, 288, 325, 328, 343–348, 354
восхождение 34, 154–156, 205, 206, 238, 239, 313, 340
Врата 149, 150, 263, 266, 267, 282, 336, 338, 340, 359
Врата апсу 33, 150, 270
Врата Рая 280
временные ритмы 243
Вселенская Ось 268
Вселенский столп 157, 235, 267
Вселенский, всемирный пожар 79, 93, 100, 107
Всеобщий Дух (Гегель) 114, 115, 122, 173
Всеобщий Разум 306
всесожжение 100, 108
второе пришествие 104, 243
вульва 209, 211, 216
вязатель 186–189, 191, 192, 196, 198, 208

гархапатья 30, 265
геомантические формулы 157
герметичные школы 352
гетик 27
гностицизм, гностики, гнозии, гнозис 79, 86, 98, 105, 170, 226, 227, 232
гомелия 235, 236
Гора 34, 150, 270, 326
Гора Дома 32, 151, 270
Грааль 160, 362
грех, греховность 17, 56, 57, 59, 61, 70, 71, 74, 80, 87, 121, 201, 231, 288, 300, 316, 318, 321, 340, 353
грехопадение 28, 238, 280, 316
Гроб Господень 269
громовой камень 26

данда 189
даос 143
даосизм, дао 44, 140, 203
дарзалии 194
двайтибхава 173
двапара 95, 167
двапараюга 94, 165, 166
двиджа 175
деватма 348
деканы 286
демиург 8, 106, 310
десакрализация 41, 47, 133, 252, 261, 262, 275, 278, 297, 303, 306, 325
джайнизм 95, 167
джеттатур 216
дживанмукта 173, 183, 185
джйештха 175
джняна-бхамча 166
дизир 195
дингир 309
догма 206
Дом Божий 26, 359
досократики 98
Древо 138, 150, 154, 235, 355
Древо Бессмертия 35
Древо Жизни 35, 235, 236, 237, 324
Древо Мира 150, 152, 236, 355
Древо Мироздания 276
Древо познания 235
дуализм 328
дукша 348
дур-ан-ки 33, 34, 150, 151, 270
духовность 166
душа-психея 132, 135, 147, 156, 233, 234
души предков 57
души умерших (усопших) 57, 197, 199, 288, 308, 336, 339, 342, 344
дхамма 349, 350
дхарма 10, 165, 166, 177

Евангелие 305
евангелизация 235
елей 263, 359
ересь 132

жемчуг 51, 209–217, 219–221, 223–227
жертва, жертвоприношение 26, 30, 36, 43, 46, 47, 72, 73, 83, 91, 137, 154, 157,

194, 195, 204, 220, 252, 262, 263, 275–278, 300, 301, 310, 335, 345, 348
жертвенник 158, 161, 263, 265, 269, 292, 334
жертвенный столб 152, 154, 267
жития святых 242
жрец 37, 38, 58, 83, 84, 91, 99, 108, 150, 152, 154, 155, 169, 215, 310, 348

забвение мира 169
загмук 59
заговор 77
загробная жизнь 54, 220, 223, 328
заклинание 45, 198
заклятье 193
зерванизм 27, 101
зиккурат 33, 151, 155, 270
зло 15, 102, 103, 115–117, 148, 199, 235, 291, 311, 353
знамение 103, 234
знамение двенадцати орлов 107, 108, 109
Золотое руно 35
Золотой век 28, 29, 93, 99, 101, 103, 105, 108, 109, 115, 118, 165, 353
Золотые яблоки 35
зороастризм 38, 196, 330

ида 15, 182, 183
идеограмма 272
идеология 69, 130, 251
идизи 195
идол 9, 207
иерогамия 38, 39, 293, 322, 323, 333
иерофания 18, 25, 26, 60, 82, 88, 91, 131, 133, 148, 149, 180, 184, 206, 228, 229, 241, 242, 247, 255, 256, 260, 262, 264, 268, 281, 307, 312, 313, 315, 327–329, 331, 334
имагинация 135
индуизм 252, 349
инициация 35, 42, 49, 50, 60, 65–67, 74, 76, 78, 153, 155, 204, 215, 216, 228, 231, 233, 238, 326, 342, 345, 346, 353
интичьюма 291
инцест 132
инь 210, 211, 213
ипостась 163, 164
иррационализм, иррациональное 128, 166, 354
Искупление 111
ислам 37, 252, 330
испламенение 100, 102, 103, 107, 108
исповедь 56
историцизм 23, 110, 114–118, 120, 122, 141–144, 146, 241, 242, 306
исторический разум (Ортега-и-Гассет) 116
Источник юности 35
Исход 231, 232
иудаизм, иудеи 90, 92, 104, 151, 232, 233, 241, 279, 285, 305, 317, 330, 349, 358
иудео-христианство 91, 122, 123, 146, 201, 232, 233, 235, 237, 240, 241, 252, 295, 306, 316–318, 340, 353, 356

йога 15, 85, 141, 178, 180, 181, 183, 202
йогин 12, 14, 15, 143, 158, 169, 175, 181–185, 334, 336, 349
йогико-тантрическая методика 183, 336
йом-киппур 61, 62
йони 40

Ка'аба 33, 151, 269
кайрос 243
кала 11, 166, 172
калач 173
календарь 38, 55, 61, 62, 65, 66, 289, 291, 302, 303, 305
кали 95, 165, 167
калиюга 94, 97, 105, 165, 166
кальпа 94, 167, 168, 173, 304
камлание 153, 238, 239
каннибализм 301, 303
капиттхака 43
каппа 95, 96, 167, 168
карма 84, 85, 96, 172, 304
карнавал 17, 59, 65
католицизм, католики 234
каува-аува 266, 276
каури (раковина) 217
ковчег 280
козел отпущения 56, 57, 59, 61, 62, 184, 288
колдовство, колдун 83, 84, 186, 197, 198, 201–204, 206–208, 225
коливо 245
коллективное бессознательное (К.-Г. Юнг) 183
коммунизм 128, 353
компаративизм 232
конец света 65, 69, 70, 102, 103, 112, 288
конфуцианство 330
Космическая гора 31, 149–151, 154, 155, 268–270, 313
Космическая Ось 154, 174, 266, 268

космические ритмы 40, 82, 146, 167, 168, 171, 234, 246, 303, 307, 312, 317, 323
Космический пожар 100
Космический столб 152, 267, 335
космический цикл 96, 101, 105–108, 165, 167, 172, 182, 303, 304
Космическое древо 101, 138, 152, 153, 157, 159, 235–238, 276, 313, 324
Космическое яйцо 167, 337
космогония 17, 35, 36, 39, 55, 57, 58, 61, 62, 70, 72, 75, 76, 88, 110, 121, 148, 151, 154, 157, 162, 171, 174, 228, 229, 265–268, 272, 273, 275–278, 281, 282, 286–291, 302, 314, 322, 339, 347, 348
космократор 30
космологический символизм 203
космология 27, 35, 50, 79, 98, 172, 173, 176, 181, 204, 208, 209, 212, 215, 221, 223, 229, 237, 261, 269, 273, 280, 281, 286, 323, 326, 327, 344, 347, 349, 361
креационизм 121
Крест 30, 32, 34, 152, 235–237, 266, 362
Крест Иисусов (символика Креста) 151
крестные муки 243
крещение 19, 30, 60, 75, 79, 226–234, 267, 314–318, 321
крита 95, 167
критаюга 94, 165, 166
кшана 178, 180, 243
культ 83, 267, 310, 311, 323, 327
культ Матери-Земли 258
культ мертвых 223
культ предков 123
культурный стиль 243, 244
кундалини 158
купель 231, 316
кьян-му 150

лабиринт 35, 41, 148, 203, 207, 274, 333
леймон 228
лестница (лествица) 152–157, 236, 263, 268, 276, 308
лилин-драза 37
литургия 38, 232, 235, 236, 283–285, 302, 305, 338
Логос 147
локаята 85
локкагге 174
лунное животное 78, 172
лунные ритмы 328
лунный цикл 78, 82, 210
луперкалии 41, 187
любовь к року 117
людоедство 252
ляпис-лазурит 221

маг 100
магия 41, 75, 186–193, 196, 201–209, 211, 215, 216, 218, 220–225, 242, 274, 299, 321, 322, 337, 352
маздеизм 38, 101, 197, 198, 200, 204
майевтика 146
майин 190–192
майтхуна 334
майя 11, 15, 163, 167, 169–171, 184, 186, 191, 192, 203, 304
майя асуры 186
макрокосм 236, 324, 333
мана 25, 360
манвантара 94, 167, 168, 304
мандала 76, 157, 357
мандеизм, мандеи 64, 227
манихейство, манихеи 227
маркашу 202
марксизм 23, 115, 117, 120
материализм 127
материя 9
махапралая 94, 166, 167, 304
махаюга 94, 95, 163, 165–168, 173, 303, 304
махаяна 168, 176
мегалит 195, 220
мегалитические культуры 195
медитация 158, 327
менок 27
мессианство 48, 61, 89, 90, 92, 353
Мессия 48, 89, 103
метапсихоанализ 145, 146
метафизика 24, 25, 96, 129, 131, 173, 174, 177, 187, 191, 203, 204, 206, 208, 220, 222, 223, 246, 301, 316, 328, 337, 340, 341, 343, 355
мехраган 65
мидраши 34, 151
микрокосм 147–149, 157, 158, 182, 183, 235, 265, 271, 324, 331, 335
Мировая гора 32, 33, 362
Мировая Ось 154, 155
Мировое древо 14, 149, 152, 153, 235–237, 323
Мировое яйцо 176, 183
мист 194
мистерия 105, 140, 155, 232, 234, 342, 347
мистицизм, мистика 67, 172, 174, 206, 214, 239, 240, 327, 338, 340, 348, 351
мистический экстаз 178

митраизм 18, 155, 361
мокша 304
молитва 14, 27, 64, 103, 123, 144, 176, 214, 310
монотеизм 88, 310
Мост 340
мумификация 219
мусульманство 13, 263, 363
мученики 117
мхули 74

нага 181, 291
натуризм 307, 309
науз 203
Начало 46, 72, 76, 80, 88, 174, 283, 288–291, 293–296, 302, 303, 306, 319, 347, 354
небытие 16
немецкие романтики 138
неолит 209, 218, 245, 330
неопифагорейство 98, 100, 106, 107
неоспиритуализм 141, 352
неостоицизм 98, 106
неофит 155, 158, 203, 216, 268, 321, 343–347, 349, 350
Непорочное зачатие 226
нефрит 210, 211, 216, 217, 219
нигилизм 146
нирвана 96, 168, 175, 177, 337, 349, 350
ниродха 178
нить жизни 201
Новруз (Навруз) 63–65, 288
Новый год 40, 47, 55–67, 69–72, 121, 285, 287, 288, 302, 323, 352
номы 27, 29
нонконформизм 128
ностальгия по раю 81, 132, 133, 295, 353
ностальгия религиозная 118, 134, 252, 282, 295, 303, 342
нудизм 353

обет 91
образы 51, 127–133, 135, 167, 179, 184, 221, 222, 227, 231, 234–237, 242–245, 267, 268, 300, 310, 317, 324, 340
обрезание 37, 344, 345
обряд 5, 16, 17, 29, 30, 40, 41, 47, 55, 57–59, 68, 69, 73–77, 93, 123, 140, 141, 145, 153–155, 158, 159, 171, 172, 184, 188, 194, 195, 199, 200, 205–207, 215–217, 221, 229, 239, 245, 246, 262, 268, 271, 276, 278, 284, 288, 289, 292, 298, 300, 313, 325, 333, 341–348, 350, 352
оккультизм 127, 322
омфалос 150, 273
онтологизация 17, 241
онтология 24–26, 46, 52, 80, 81, 121–123, 167, 168, 170, 176, 177, 185, 260, 270, 279, 281–283, 296–298, 303, 337, 338, 340, 342, 343, 353, 355
онтофания 298, 307, 327
оракул 28, 101, 103, 362
оргия (оргиастические ритуалы) 40, 41, 44, 57, 59, 62, 66, 67, 79, 288, 301,312, 323, 335
ордалии 194
ориентализм 141
орфизм, орфики 38
Остров Счастья 129, 314, 326, 327
Ось, Ось Мира 15, 31, 150, 152
Откровение 17, 18, 82, 164, 169, 178, 185, 232, 234, 235, 240, 241, 294, 296, 318, 343, 355
Отцы Церкви 112, 229, 231–233, 239, 317
отшельничество 263
очищение от грехов 56, 57, 61, 64, 70, 80, 83, 184, 229, 231, 245, 279, 288, 314

пагода 326
палеолит 162, 217
паломничество, паломник 159, 341
пантеон 158
Панчаратра 166
пань 210, 213
паранаука 211
партеногенез 321
Пасха 60
паша 186, 189
первоначало 23
первородный грех 231
перерождение 147, 172
переселение душ 84
пингала 15, 182, 183
пирамиды 219
пирриха 41
пифагорейство, пифагорейцы 98, 305
платоники 305
Пляска Духов 69, 70
поверья 245
погребальные обряды 53, 156, 203, 209, 211, 214–217, 219–221, 320, 321, 339, 340, 342
подсознание 128, 205, 206
пожар 83, 101
позитивизм 127–130, 141

покаяние 104
помазанник 353
посвящение 65–67, 155, 194, 273, 313, 339, 340, 342–350, 353, 354
пост 56, 59, 292
потерянный (утраченный) рай 81, 130, 132, 133, 151, 159, 231, 243
потлач 45
потоп 32, 33, 59, 60, 63, 65, 69, 78, 79, 99, 101, 102, 151, 172, 228, 229, 231, 232, 269, 314, 316
потусторонность 19, 255, 344
прадакшина 158
праздник Кущей 60, 61, 64
праздник Судеб 59, 60
пракрити 167
пралая 11, 94, 95, 166, 304
прана 201
пранаяма 14, 180–182
предвидение 239
предки 26, 27
преисподняя 18, 51, 59, 150, 152, 153, 156, 174, 270
приметха 213
природные ритмы 58
причастие, причащение 26, 137, 314
пришествие 59, 104, 243
Провидение 80
прогрессистская концепция истории 113
проповедь 243
пророк, пророчество 87, 89, 90, 92, 111, 115, 201, 319
Просвещение 113
профанное 225
псалмы 61
псевдоморфоз 353
псевдооккультизм 141, 352
психея-душа 129, 246
психоанализ 127, 129, 131, 134, 142, 148, 353, 354,
пуп Вселенной 271, 335
пуп Земли 32–34, 151, 268, 269, 272, 273
пураны 94, 165
путь мертвых 155
пэй (раковина) 217

рабби 60, 201, 272
раввины 64, 103
рагнарёк 93, 167
раджасуя 42
рай 28, 29, 34, 70, 71, 81, 95, 124, 151, 207, 231–233, 239, 240, 243, 272, 280, 295, 317, 326, 340
рай животности 81, 119
рай земной 69, 129
рационализм 127, 141
регенерация 64, 69, 71, 228, 290, 302, 314
реинтеграция 118
релятивизм 116, 117, 122, 146
Реформация 113
рита 44
ритавая 73
ритмизация дыхания 14, 180, 181
ритмы, космические ритмы, ритмические теории 303, 324, 325
ритуал 17, 25, 30, 35–41, 43, 46, 47, 55, 56, 58, 59, 63, 65–67, 69, 70, 72, 74, 75, 91, 93, 137, 158, 159, 171, 179, 195, 201, 205, 207, 208, 214, 215, 233, 253, 261, 265, 267, 273, 274, 276, 278, 279, 281–283, 287, 289–293, 297, 300–302, 316, 317, 320, 321, 323, 334, 335, 339, 340, 342–344, 347
риши 169
Рождество 62, 64, 104

садху 169
сакала 173
сакалач-са 173
сакральное 17, 30, 41, 157, 159, 174, 180, 221, 223, 225, 229, 234, 318, 327, 329, 333, 342
самадхи 11, 175, 183, 337
самтана 176, 177
сансара 172, 176
сатурналии 57, 59, 66, 288, 323
сатьяюга 165
сахаджа 337
сахасракша 189
сверхсознание 133
связывание 191, 195–199, 202–204, 206–208
святилище 27, 28, 34, 72
Священная гора 31, 269
Священное древо 153, 267
секта 105
секуляризация 252, 253
Серебряный век 101, 105
сеть 12, 14, 193, 197–203, 208
синкретизм 79, 86, 90, 329
скамбха 267, 335
скарификация 345
скептицизм 122
скиния 27, 280
сковывание 193
смерть Бога 104, 111, 253

Сотворение 29, 30, 33–36, 38, 39, 50, 56–67, 70, 72–76, 86, 88–90, 92–94, 96, 103, 104, 108, 112, 113, 157, 165, 167, 182, 260, 265, 270, 272, 273, 275, 277, 281–283, 286–291, 295, 297, 298, 302, 304, 310, 314, 316, 322, 323, 325, 337, 347
сотериология 123, 128, 167, 168, 170, 172, 173, 204, 228, 229, 241, 266, 306, 314
Спасение 38, 61, 87, 90, 160, 164, 168, 172, 177, 227, 231, 234–237, 241, 306
спираль 154, 222, 223
Срединный столп 150
Стальной век 101
стоицизм, стоики 99–101, 107, 305
столп, столб 203, 236, 266, 267, 271, 276
Столп Мира 149, 276
страдание 82–87, 89, 96, 97, 105, 106, 111, 115, 117
Страна мертвых 300
Страсти Господни 89
Страсти Иисуса 104
Страсти Христовы 231, 237
Страшный суд 231
субинцизия 344
суеверие 188, 319
сушумна 15, 183
схимники 227
сциентизм 127, 129
сюрреализм 127, 130, 132

таббур 150
табу 45, 55, 83, 137, 292, 300
тад экам 173
таинство 60, 72, 230, 232, 233, 284, 301, 315, 317, 325, 327, 334, 338, 346, 348, 350
тайпины 326, 327
талисман 225
тама 68, 69
тантризм 334, 335
тантро-йогизм 176
Творение (Сотворение) 35, 38, 39, 60, 62–64, 66, 121, 123, 150, 151, 164, 167, 171–175, 184, 203, 228, 229, 273, 276, 278, 279, 282, 290, 297, 298, 300, 307, 323, 338, 351
темис 44
темпоральность (Хайдеггер) 117
теология 115, 129, 131, 133, 134, 143, 206, 208, 234, 241, 253, 306, 316, 329, 330, 352, 356
теофания 91, 206, 237, 241, 262, 263, 305, 306
техом 33, 150, 270
тотемизм, тотем 123, 137
Трава бессмертия 35
трансцендентное 27, 85, 114, 173, 174, 179, 190, 191, 204, 209, 227, 239, 241, 244, 313
трета 95, 167
третаюга 94, 165, 166
Троица 112
тули вануа 74

ужас истории 110, 115, 116, 123, 171
узлы 186, 188, 189, 197–200, 203, 207, 208
узы 187–189, 192, 193, 195, 196, 198, 201–204, 207
умерщвление плоти 169

фаллос 247, 332
фанатизм 353
фатализм, фатальность (истории) 105, 106, 300
фашизм 120
феноменология 141, 167, 252, 257, 343
философумены 205, 206
флоралии 40, 41

Хаос 17, 29, 30, 33, 35, 36, 57–62, 65–68, 79, 89, 147, 148, 150, 171, 181, 228, 260, 264–266, 270, 271, 273, 274, 277, 281, 282, 287, 288, 307, 323, 347
хатха-йога 181, 335
хилиазм, хилиасты 102, 103
хилогении 228
Хираньягарбха 176
христианство 17, 18, 60, 83, 88, 92, 104, 106, 111, 112, 117, 123, 124, 128, 146, 226, 227, 229, 231–236, 239–245, 253, 280, 285, 295, 305, 306, 316–318, 329–331, 338, 340, 349
христология 92, 338

Царство Божие 104
царство мертвых 147
целерии 187
Центр (Мира, Мироздания) 13, 27, 30–37, 43, 47, 136, 138, 140, 142, 143, 148–154, 157–160, 173–175, 203, 206, 236, 238, 247, 252, 260, 268–273, 277, 278, 280–282, 286, 294, 313, 335, 336, 341

Церковь 18, 147, 235, 236, 242, 245, 315, 317
циклические концепции (теории), цикличность 106, 110–114, 117, 118, 167, 241, 303–305, 328

чакры 158
чарвака 85
Черный камень 151
читтавриттаниродха 12
чуринга 148, 149

шаман, шаманизм 49, 51, 143, 150, 153–155, 197, 238–240, 276, 290, 340, 347, 348, 350
шунья 184
шэн (раковина) 217

эвара 207
эвдемония 44
эволюционизм 113
эди 202
Эдипов комплекс 131, 137
эзотеризм 69
экзистенциализм 23, 114, 120, 121, 143, 144, 146, 242, 296, 306
экстаз 44, 153, 181, 183, 185, 238, 239, 337, 340
экуменизм 245
эллинизм 79, 97, 99, 100, 105, 328
Эмпирей 155
эмпиризм 128, 141
энстаз 183, 185
эон 90, 96, 102, 103, 105, 107, 163, 168, 177, 305
эпагомены 55
эпифания 115, 146, 192, 289, 309, 329
эротико-погребальная символика 225
эсхато-космологическая функция 66
эсхатология 70, 101, 110, 112, 115, 117, 231, 353
эсхатон 70
этнические группы, этносы 127
этнология 258

юга 94, 95, 97, 113, 165–167, 172, 303, 304
юпа 152

яджусмати 73
язычество 18, 232
яйцо 337
ян 210, 216
ясновидение 239

УКАЗАТЕЛЬ ТЕРМИНОВ НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

ab initio 285, 296, 360
ab origine 26, 27, 43, 46, 283, 287, 293, 294, 296
abudhyam 36
abudhyamânam 36
ad infinitum 171, 241, 304
aevum (aeva) 305
amor fati 117
anakuklesis 305
antitypos 316
aparvan 36
apsû 270
âçayânam 36
attualismo 116
avasitâh 30
Axis Mundi 31, 174, 267– 269, 271, 276, 277, 333, 338

bâb-apsî 33
Bifröst 31
bull-roarers 344

capa 182
coincidentia oppositorum 131, 253, 328
cowrie-pattern 219, 222
Cypraea lurida 218, 219
Cypraea moneta 220
Cypraea pyrum 217–218

death-pattern 219, 222
ded calabar 56
dei otiosi, deus otiosus 239, 310, 311
dema 300
Deus absconditus 341
dûrohana 35

equites 187
ekpyrosis 79, 100, 108
ephapax 111
eschaton 104
evocatio 263

fascia 202

fascinum 202
fascis 202
flamen dialis 187
fons et origo 228, 314
furor 42

ganz andere 254, 255, 308
gârhapatya 30
gegeneîs 99
gesta 283, 296, 299, 302
gêtâh 27
gêtik 27
grosso modo 179

hapax 111
hic et nunc 121, 131, 288
hieros gamos 334
homo religiosus 252, 257, 258, 271, 330–332, 350, 351, 354, 355
humi positio 320

imago 135
imago mundi 34, 157, 158, 271, 272, 276, 278, 279, 286, 335, 339
imitatio dei 38, 293, 299–301, 303
imitor 135
in aeternum 168, 280
in illo tempore, illud tempus 77, 89, 229, 239, 240, 283, 289–296, 300, 301, 305, 319, 332
in principio 161, 282, 295, 360

kairos 17, 241
kein-mou 32
Kreuzung 286
kshana 304
kude 211
kudefisk 211

land-náma 29
legatura 202
leimon 314
ligare 187, 202
ligatura 202
Littorina littorea 218
love 45, 298

majestas 254, 339
mal'occhio 216
mênôk 27
ménos 42
mensis 78
metacosmesis 100, 107
metánoia 104
metior 78
mundus 33, 150, 273
mysterium fascinans 254
mysterium tremendum 254

numen 254
numineuses 254
nunc 104
nunc fluens 173
nunc stans 173, 178, 183

omphalos 32
orbis terrarum 273

padmaçilâ 35
pelunculus 218
pollakis 111
post mortem 339, 340

regressus ad uterum 348
religio 202
renovatio 71, 237

saeculum 108
sand-paintings 76
Schneidung 286
semel 111
semen virile 40, 331, 332
storicismo assoluto 116
sushupânam 36

tabbûr 32
tekhmeria 317
Tellus Mater, Terra Mater 318, 319, 321
telos 342
templum 285, 286
tempus 285, 286
tremendum 309
Turbinellf pyrum 214
typikos 232

urbs aeterna 108

Weiberbünde 346, 347
Weltanschauung 165, 275, 276, 330, 355
wut 42

yajusmati 286

zervan akarana 101

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Августин, св. 92, 106, 109, 112
Авраам 91, 92, 122, 254, 263, 359
Агни 30, 38, 73, 176, 191, 193, 265
Адад 103, 151
Адам 28, 32, 34, 61, 129, 231, 232, 238, 280, 316
адитьи 188
Адонис 329
Аздахак 196
Акааананга 197
Аллах 310
Аматераса 211
Анат 90
ангелы 153
Андрия 50
Антихрист 353
Ану 77, 198, 218, 309
Аори 45, 47, 298
Аполлон 108, 329
Апоп (змей) 148
Апофис (дракон) 48, 274
Апсу (чудовище) 198, 270
Арджуна 10, 11, 170, 173
Ариман (Ахриман) 101, 196
Артемида 194
Асир 48
Ассура 193
Астарта 87, 90, 312
Астовидхотуш 196, 197
асуры 186, 212
Афина 41
Афродита 213, 214
Ахилл 201
Ахура-Мазда (Ахурамазда) 38, 64, 196, 310
Аша 196
ашвины 191
Ашумбетэл 90
Ашшурбанипал 58, 103

Бай Улган 153
Бегемот (дракон) 230, 315
Белу 198
Бендис 194
бессмертные существа 69
Бетис 194
Бетэл 90
Бинд 194
Бог Дух Святой 43, 112, 113, 314
Бог Отец 43, 112, 227, 230, 241
Бог Сын 43, 112, 143, 226, 236, 285
Бодхисаттва 95, 96, 168, 174
Болот 155
Брахма 94, 95, 163, 167
Брахман 12, 73, 173, 174, 176, 180
Брихаспати 39, 169
Будда 7, 96, 140, 168, 174–179, 183, 236, 238, 337, 349, 350
Бунджил 310
Бхага 39
Бье, св. 49

Ваал 87, 90, 312
Вайю 196, 197
Варуна 42, 43, 186–193, 195, 196, 198, 201, 204, 208, 214
Варух 10, 28
Васудева 214
Венера 108, 211, 214
Веретрагна 192, 196
вилы 49, 50
Випасси 96, 168
Випула 202
Вишвавар 193
Вишвакарман 163, 164
Вишну 39, 163–165, 167–171, 184, 214
Вольга 51
Вритра 36, 163, 164, 190–193, 204, 208
Вук (дракон) 50
Вукашин 50

Гавейн 159
Гайомарт 34, 151
Ганга 214
Гандхарва 43
Гаутама 7, 96, 168, 175
Георгий, св. 48, 49, 245
Гера 39, 41, 43, 155, 322
Геракл 48, 49
Гея 321
Гильгамеш 59
Гог 111
Гор 329
грифы 324
Гудеа 28, 32, 279

Давид 28, 111, 280
Дамия 320
Дарамулун 44
Дарзал 194

Деметра 39
демоны 56–58, 63, 70, 77, 83, 85, 87, 94, 102, 147, 148, 191–193, 196–200, 203, 204, 232, 242, 264, 273, 274, 288, 291, 311, 344
Дерзелат 194
Дзингбэ 311
Дидона 39, 322
Дионис 38
Добрыня Никитич 51
драконы 49, 50, 67, 224, 230, 231, 233, 234, 245, 273–275, 291, 315–317, 324
Дурга 207
Дхатар 39

Егорий 51

Зевс 39, 41, 43, 186, 309, 322
змеи 210, 224, 226, 230, 234, 237, 272, 274, 290, 291, 316, 324

Иаков 26, 153, 263, 268
Иасион 39
Ивири 45, 298
Игтдрасиль 195, 324
Иегова 27
Иезекииль 28, 111
Иеремия 48, 87, 274
Изида 43
Иисус 13, 14, 18, 30, 34, 38, 43, 230, 232, 241, 242, 255, 265, 285, 305, 306, 316, 353
Илия 87, 245
Илуянка (змей) 58
Илья Муромец 51
Имир 36, 277
Индра 16, 36, 47, 49, 163, 164, 169, 184–186, 190–193, 198, 203, 277
Ио (бог) 39, 75, 76
Иоанн 28
Иов 201, 230, 308, 315
Ирменсуль 267
Исаак 91, 92
Исайя 10, 28, 65, 89, 103, 106
Иштар 40

Кали 11, 166, 207
Камуи 309
кентавры 65
Кесар 155
Кибела 194
Кивавиа 45, 298
Кингу 58, 287
Кора-Персефона 243, 244
Король-Рыболов 159, 160
Кришна 10, 11, 169, 170, 173
Крон, Кронос 43

ларвы 54
Лазарь 50
Ланселот 340

Магог 111
майя 11, 15, 163, 167, 169–171, 184, 186, 191, 192, 203, 304
Мамурий Ветурий 56
Ману 167, 304
маны 311
Маргарита, св. 49, 213
Мардук 48, 58–60, 86, 198, 274, 277, 287, 288
Мария (Богородица) 332
Марко 49–51
Марс 186
маруты 191
Мать-Земля 258, 310, 319, 322, 323, 333
менады 347
Мефистофель 36
Микула 51
Милица 50
Милугу 311
Митра 18, 65, 186, 188, 189, 195
Михаил, св. 51
Моисей 27, 87–89, 280
Молох 91
Мумму (чудовище) 198
Мунгангуа 44
Мурсили 103
Мухаммад 238

Навуходоносор 48, 236, 274
Накура 197
Нарада 170, 171, 182, 184, 185
наяды 49
Нгакола (чудовище) 345, 346
Ндиамби 311
Небухадреззар 103
Нзаме 311
Нидабу 28, 279
нимфы 49
Нинлиль 40, 198
Нинхурсаг 198
Ниррити 191–193, 195, 197
Нисаба 198
Новак 50

Ной 231, 233, 316
Нума 308
Нумбакула 266
Ньянкупон 311

О-Кунинуши 211
Обатала 310
Один 195, 309
Одиссей 159
Оксейя 320
Олорун 308, 310
Ормузд (Ормазд) 34, 38, 63, 64, 101, 102, 151
Орфей 38, 237–239
Осирис 42, 329

Павел, ап. 231, 232, 316, 340, 349, 350
Паньгу 36, 277
Парсифаль 159, 160
Перкунас 309
Персефона 194
Перун 309, 358
Перхта 66
Пирава 37
Помпей 48
Праджапати 39, 73, 74, 176, 214, 286
Пракрити 334
Предки 54, 172, 233, 266, 292, 295, 297, 299, 304, 310, 316, 339, 343, 344
прото-Шива 207
Пулуга 308, 310
Пуруша 15, 36, 277

Ра 48, 156, 274
Рахаб (чудовище) 61, 274
Ре 148
Ромул 107–109, 187
Рудра 193

Савитар 39
Самсон, св. 49
Сарра 91
Сарасвати 214
Сарпанитум 59
сатана 201, 234
Святогор 51
Сеннахериб 28, 279
Сет 42
Сивилла 28, 101, 103
Сидхартха 169
Сикха 96, 168
Син 198
Соломон 28, 48, 274, 280
Сома 36, 191, 193, 212, 277

тайпины 326, 327
Таммуз 40, 86, 87, 89, 198
Таранис 309
Таухаки 49
Тваштар 39, 191
Тезей 41
Тешуп 58
Тиамат (морское чудовище) 36, 58–60, 198, 274, 277, 287, 288
Тиштриа 196
Товит 28
Тор 42
Тот 38
Троица 14, 112
Тэнгри 309
Тянь 309

Уволуву 308
Улисс 159
Уран 186, 187, 196, 321
Ут-напиштим 59

Фаридун 195
феи 49, 50, 53, 130
Фратаона 48, 49
Фуси 197

Хайнувеле 243, 244
Харамбетэл 90
Хираньягарбха 176
Хирон 44
Холи 41
Хольда 66
Христос 11, 13, 17–19, 30, 43, 60, 111, 143, 226, 227, 229–236, 238, 240–243, 255, 265, 266, 280, 285, 305, 306, 315–318, 329, 350, 353
Хронос 11, 99
Хрунгнир 42
Хуньяди Янош 50

Цинват 340

Шакти 166, 334
Шамаш 77, 198
Шачи 169
Шива 166, 184, 207, 334

Эа 77, 198
Эвгдат (бык) 34
Эвридика 237

Элетия 320
Эней 39, 322
Энзу 198
Энлиль 40, 198
Эскулап 44

Юлиан, св. 49
Юпитер 108, 186, 187, 309, 329

Яма 18, 155, 191–193, 195, 197
Яхве 10, 61, 62, 87–90, 92, 201, 274, 280, 305, 310, 312
Яэруа 197

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

абиссинцы 301
австралийцы 137, 162, 252, 342
азербайджанцы 63, 64
айны 309
акамба 212
акпафу 308
албанцы 195
алгонкины 273, 286
алтайские народы 27, 281
амазулу 37
андаманцы 308, 310
арабы 112, 223, 340
аранда 197
арауканы 153
армяне 195
арунты 291
ассирийцы 58, 77
аханта 56
ахилпы 266, 267, 271, 276, 279, 281
ацтеки 32, 79, 214, 215

байга 75
банда 345
банту 311, 345
бирманцы 290
бхилы 75

вавилоняне 57, 70, 198
варумби 56
виннебаго 215
византийцы 79

гереро 311
германцы 66, 68, 150, 194, 195, 267, 273, 277, 324
гирамо 311
гонда 207
готтентоты 83
греки 80, 213, 214, 320, 342
греко-римляне 65
грузины 195, 207

датчане 211
даяки 220
дед калабар 56
делавары 319
догоны 333

евреи 33, 48, 57, 64, 67, 70, 87, 88, 90–92, 99, 104, 111, 200, 208, 236, 240, 241, 270, 312, 313
египтяне 58, 67, 70, 131, 218, 287

зуньи 55

израильтяне 89, 143, 150, 316
иксарейявы 45, 299
иллирийцы 194
индийцы 64, 71, 84, 161–163, 169, 172, 183, 217, 257, 258, 277, 309
индонезийцы 244
иранцы 65, 70, 102, 104, 150, 168, 196, 197, 226
испанцы 30, 265

йоруба 69, 202, 308, 310

кавказские народы 194
калмыки 199
караджери 333
каракиргизы 155
карены 156
каруки 45, 69, 299
квакиутль 257, 267, 268, 281
кельты 267, 309
керамейцы 243
китайцы 162, 216, 217, 222, 257, 258, 277, 309, 320, 321
коряки 308
кулин 310
курнаи 44

лени ленапе 319

литовцы 194
лолосы 156

майя 11, 15, 79, 163, 167, 169–171, 184, 186, 191, 192, 203
мандиа 345
маори 49, 308
меланезийцы 207
месопотамцы 281
монголы 155, 309

навахо 76
нада 267
наси 290
негрилло 311
немцы 16
номады-селькнамы 83

оджибве 215
омаха 334
ораоны 40, 311

пауни 37
персы 101
пигмеи 31, 83, 149
полинезийцы 51, 75, 76
помо 153
португальцы 30, 265

римляне 33, 79, 108, 150, 267, 320
румыны 9, 17, 49, 52
русские 10, 13, 18, 50, 51

сакалава 37
саксонцы 267
самодийцы 308
санталы 75
селькнамы 308, 310
семанги 31, 83, 149, 154
семиты 60, 63, 68, 91, 197, 198
семноны 194, 195
сербы 51, 52
сирийцы 28, 34, 62, 151
сиу 273, 286
скандинавы 74, 222, 321
славяне 16, 49, 50, 65

татары 207
тумбука 311
турки 49–51
тюрки 207

уанапум 318
украинцы 32

фанги 311
фиджийцы 74, 75
финны 31, 207, 340
фракийцы 194
французы 5, 24, 49, 156, 198, 251, 253
фригийцы 194

халдеи 79, 100, 101, 106
хамиты 277
хетты 58, 287
хопи 57, 66
хупа 69

чукчи 197

шумеро-аккадцы 67
шумеры 29, 40, 309

эве 40, 311
эллины 79, 97, 99, 100, 105, 218, 328
эскимосы 297

юин 44
юки 285
ютото 301

якуты 285
японцы 31, 57, 66, 68, 219

СОДЕРЖАНИЕ

В. Калыгин. Время и пространство «изнутри» традиции 5
Ю. Стефанов. Живой и говорящий Космос 7

МИФ О ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ
(архетипы и повторение)
Перевод А. А. Васильевой

Предисловие 23
Глава I. Архетипы и повторение 25
Проблема 25
Небесные архетипы местностей, храмов и городов 27
Символика Центра 30
Повторение космогонии 35
Сакральные модели ритуалов 37
Архетипы «мирской» деятельности 41
Мифы и история 45
Глава II. Возрождение Времени 55
Год, Новый год, космогония 55
Периодичность Творения 62
Постоянное возрождение Времени 70
Глава III. «Несчастье» и «история» 82
«Нормальность» страдания 82
История как богоявление 87
Космические циклы и история 93
Судьба и история 105
Глава IV. «Ужас истории» 110
Живучесть мифа о вечном возвращении 110
Трудности историцизма 114
Свобода и история 118
Отчаяние или вера 122

ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ
(эссе о магико-религиозной символике)
Перевод Ю. Н. Стефанова

Предисловие 127
Заново открытая символика 127
Символика и психоанализ 129
Непреходящий характер образов 132
План книги 135

Глава I. Символика Центра ... 140
Психология и история религий ... 140
История и архетип ... 144
Образ Мира ... 147
Символика Центра ... 150
Символика восхождения ... 154
Сооружение Центра ... 157
Глава II. Индийские символы Времени и Вечности ... 161
Назначение мифов ... 161
Индийские мифы о Времени ... 163
Учение о югах ... 165
Космическое Время и история ... 168
«Ужас Времени» ... 171
Индийская символика уничтожения Времени ... 172
«Разбитая скорлупа» ... 175
Философия времени в буддизме ... 176
Образ и парадоксы ... 179
Практика исхода из Времени ... 180
Глава III. Бог-вязатель и символика узлов ... 186
Ужасный Владыка ... 186
Символика Варуны ... 188
Боги-вязатели в Древней Индии ... 191
Фракийцы, германцы, кавказские народы ... 194
Иран ... 196
Этнографические параллели ... 196
Магия узлов ... 199
Магия и религия ... 200
Символика «экстремальных ситуаций» ... 202
Символика и история ... 205
Глава IV. Заметки о символике раковин ... 209
Луна и Воды ... 209
Символика плодородия ... 211
Ритуальное употребление раковин ... 215
Роль раковины в погребальных обрядах ... 216
Жемчуг в магии и медицине ... 223
Миф о жемчуге ... 225
Глава V. Символика и история ... 228
Крещение, потоп и акватическая символика ... 228
Архетипические образы и христианская символика ... 234
Символы и культуры ... 243
Замечание о методе ... 245

СВЯЩЕННОЕ И МИРСКОЕ
Перевод Н. К. Гарбовского

Предисловие к французскому изданию ... 251
Введение ... 254
Когда проявляется священное ... 255
Два образа жизни в мире ... 256
Священное и история ... 258
Глава I. Священное пространство и освящение мира ... 260

Однородность пространства и иерофания ... 260
Теофания и знаки ... 262
Хаос и Космос ... 264
Освящение места: повторение космогонии ... 266
Центр Мира ... 268
«Наш мир» всегда в Центре ... 271
Поселение – Космос ... 273
Взяться за Сотворение Мира ... 275
Космогония и жертвоприношения при строительстве ... 277
Храм, церковь, собор ... 279
Некоторые выводы ... 281
Глава II. Священное Время и мифы ... 283
Мирское течение времени и Священное Время ... 283
Templum – tempus ... 285
Ежегодное повторение космогонии ... 287
Возрождение путем возврата к первичному Времени ... 289
«Праздничное» Время и структура празднеств ... 291
Периодически становиться современником богов ... 294
Миф – образцовая модель ... 296
Вновь пережить мифы ... 299
Священная История, история, историзм ... 302
Глава III. Священность природы и космическая религия ... 307
Священность Неба и небесные боги ... 308
Далекий бог ... 309
Религиозный опыт жизни ... 311
Незыблемость небесных символов ... 313
Структура водной символики ... 313
Образцовая история крещения ... 315
Универсальность символов ... 317
Terra Mater ... 318
Humi positio: возложение ребенка на землю ... 320
Женщина, Земля и плодородие ... 321
Символика Мирового древа и культы растений ... 323
Десакрализация Природы ... 325
Другие космические иерофании ... 327
Глава IV. Человеческое существование и освященная жизнь ... 330
Существование, открытое Миру ... 330
Освящение жизни ... 332
Человеческое тело – дом – Космос ... 335
Проход через тесные Врата ... 338
Обряды перехода ... 341
Феноменология посвящения ... 343
Братства мужчин и тайные общества женщин ... 345
Смерть и посвящение ... 347
Второе рождение и рождение духовное ... 348
Священное и мирское в современном мире ... 350
Именной указатель ... 393
Географический указатель ... 395
Терминологический указатель ... 398
Указатель терминов на иностранных языках ... 405
Мифологический указатель ... 407
Этнографический указатель ... 410

ЭЛИАДЕ М.

Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское / Перев. с фр. — М.: Ладомир, 2000. — 414 с.

ISBN 5-86218-315-9

В предлагаемом томе трудов М. Элиаде собраны три работы, объединенные общей темой. Во многом перекликаясь с проблематикой предыдущих книг, «Миф о вечном возвращении» говорит об архаическом восприятии времени как ряда повторяющихся больших и малых циклов, отмеченных сакральными событиями сотворения, гибели и возрождения Мира. С архетипом Времени связаны космогонические представления, включающие восприятие пространства как структурно размеченного целого с выделенным в нем Центром. Циклическому времени мифа противостоит время историческое и возникающие вместе с ним проблемы судьбы, личности, веры, названные автором «ужасом истории».

Образы Мира и Центра, Времени и Истории, ритуалы «сожжения времени» и «вязания узлов» рассматриваются в работе «Образы и символы» в основном на материале Древнего Востока. «Священное и мирское» продолжает и отчасти обобщает обе эти темы.

Научное издание

ЭЛИАДЕ МИРЧА

Избранные сочинения
Миф о вечном возвращении
Образы и символы
Священное и мирское

Редактор
А. В. ДОРОШЕВ

Художественный редактор
Е. В. ГАВРИЛИН

Технический редактор
И. И. ВОЛОДИНА

Корректор
Г. Н. ВОЛОДИНА

Компьютерная верстка
О. Н. БОЙКО

ЛР № 064340 от 05.12.95.
ГЗ № 77.ФЦ.8.953.П.135.1.99 от 05.01.1999.
Сдано в набор 06.06.2000. Подписано в печать 11.09.2000.
Формат 60x90 1/16. Бумага офсетная № 1. Печать офсетная.
Гарнитура «Баскервиль». Печ. л. 26,00.
1-й завод – 2000 экз. Зак. № 3698.

Научно-издательский центр «Ладомир»
103681, Москва, Зеленоград, ул. Заводская, 6-а
тел. (095) 537-98-33. E-mail: ladomir@mail.compnet.ru

Отпечатано с оригинал-макета
ТОО ПФ «Полиграфист»
160001, Вологда, ул. Челюскинцев, 3

ISBN 586218315-9

9 785862 183153